111-6
6

Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.
Part of the
ADDISON ALEXANDER LIBRARY,
which was presented by
MESSRS. R. L. AND A. STUART.

Case, Division BS1197
Shelf, Section .K965
Book, No. 1853

V. 2:1

Geschichte des Alten Bundes

von

Joh. Heinr. Kurtz

Bd. 2.
1. Teil

Berlin
J. A. Wohlgemuth
1855

III-6
6

Zweites Stadium

der Bundesgeschichte.

Das Volksthum.

Die Gestaltungen des Volksthums im Zeitalter Moseh's.

PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY.

Umfang, Charakter und Bedeutung dieses Stadiums der Geschichte des alten Bundes.

§ 1. Das erste Stadium der Bundesgeschichte, welches sich in der Form der Familie darstellte, hat mit dem Tode Jakob's seine Endschaft erreicht, denn der Begriff der Familie ist durch die Einheit des Familienwesens bedingt. Mit dem Tode Jakob's, als des letzten einheitlichen Repräsentanten und Gesammtstammvaters, löst sich die Einheit der Familie in eine Vielheit von Familien, und der Uebergang zum Volksthum ist gegeben. So beginnt denn jetzt das zweite Stadium der Bundesgeschichte, welches die Entwicklungen des Volksthums zur Aufgabe hat. Die erste und nächste Bedingung eines Volksthums ist aber das Volk selbst, nämlich die Masse der durch gleiche Abstammung, Sprache und Religion, so wie durch gleichen Gesammtcharakter zu einem höhern, selbstständigen Gemeinwesen verbundenen Individuen und Familien, womit auch schon die Nothwendigkeit einer Verfassung, durch welche sie zusammengehalten werden, ausgesprochen ist. Daran schliesst sich dann die nicht minder wesentliche Bedingung eines gedeihlichen Volksthums, welche den selbstständigen Besitz eines eigenthümlichen und dem Volkscharakter angemessenen Landes fordert. Alle diese Bedingungen fehlen noch beim Anfange des vorliegenden Stadiums, sie sind aber potentiell durch göttliche Bestimmung und Verheissung der Dodekas der Stammfamilien eingeprägt und gelangen stufenweise zur Darstellung. Die erste Stufe des werdenden Volksthums umfasst demnach die Darstellung der Volksmasse als des Substrates aller weitern Entwicklung. Es ist der Embryonenzustand des Volksthums. Aegypten (Bd. I § 92, 7) ist gleichsam der Mutterleib, in welchen die Keime des verheissenen Volkes versenkt wurden, um, von ihm umschlossen und von seiner Naturkraft genährt, ihre natürliche Entwicklung zum grossen Volke durchzumachen. Sobald der Embryo zur Reife gelangt ist, d. h. sobald das Volk zu der Stärke herangewachsen ist, die ein selbstständiges Dasein fordert und bedingt, macht sich auch das innewohnende Streben nach Selbstständigkeit geltend, und ruht nicht eher, bis es zum Ziele gelangt ist. Der Auszug aus Aegypten ist der Moment der

Geburt des Volkes nach seiner natürlichen Lebensbasis und der ägyptische Druck bezeichnet gleichsam die Geburtswehen, ohne welche in dieser Welt kein Leben ins Dasein geboren werden kann. Die Gotteswunder in Aegypten, der starke Arm des HErrn, der helfend und rettend eingreift, sind die Mittel göttlicher Maieutik, durch welche die nach selbstständigem Dasein ringende Naturkraft des reifen Embryonen zum Ziele geführt wird. Durch den Auszug gewinnt Israel eine selbstständige, gleichberechtigte Stellung neben den übrigen Völkern, — es wird ein Volk wie die übrigen Völker. Damit hat die *erste Stufe* der Entwicklung des Volksthums, nämlich die *Bereitung des Bundesvolkes* ihr Ziel erreicht. *Moseh*, der Mann Gottes, war der Mittler der göttlichen Hülfe, der von Gott berufene und mit Gotteskräften ausgerüstete Heiland Israels.

Aber Israel soll nicht bloss ein Volk sein, wie die übrigen Völker, mit bloss natürlicher Lebensbasis: es soll vielmehr nach seinem Berufe und seiner Bestimmung das Volk Gottes, das heilige Volk, das auserwählte Geschlecht, der Heilsträger und Heilsvermittler für alle Völker werden. So tritt denn jetzt die zweite Stufe der Volksentwicklung ein. Moseh, der Erlöser des Volkes durch Gottes Macht, führt es zu dem majestätischen Altare Gottes, den Er, der Schöpfer des Himmels und der Erde, sich in den himmelanstrebenden Felsen des Sinai aufgebaut hat, damit es hier seine Weihe zum heiligen Volke empfange. Ist der Auszug die natürliche Geburt des Volkes, so ist die Bundschliessung am Sinai die religiöse Weihe des Neugebornen, seine Wiedergeburt zu einer höhern Bestimmung. Aber wie Gott nicht fordert ohne zu geben, so giebt er auch nicht ohne zu fordern. Indem Israel in die Rechte des Bundesvolkes eintritt und der Gaben und Güter, der Verheissungen und Hoffnungen des Bundes theilhaftig wird, muss es auch die Pflichten des Bundesvolkes übernehmen und den Forderungen, Beschränkungen und Entsagungen desselben sich fügen. Die Bundschliessung hat daher zur nothwendigen Ergänzung die Gesetzgebung, durch welche die Rechte des Bundesvolkes begrenzt, die Pflichten desselben verkündigt werden. Durch die Gesetzgebung erhält daher Israel zugleich auch die seinem Berufe und seiner Bestimmung entsprechende Verfassung, durch die es nach Innen gegliedert und geordnet, nach Aussen abgeschlossen und verwahrt wird. Unter den Ereignissen, welche die Bundschliessung und Gesetzgebung begleiten, verläuft die *zweite Stufe* der Entwicklung des Volksthums, nämlich die Begründung der eigenthümlichen Verfassung, in der fortan Israels Geschichte sich bewegen und entfalten soll, d. h. *die Begründung der Theokratie.* Der Mittler des Bundes und das Organ für die Begründung der Theokratie ist *Moseh*, der Mann Gottes [1]).

Aber damit ist die Entwicklung des Volksthums noch nicht vollendet. Israel hat in der ersten Stufe dieses Stadiums der Bundesgeschichte seine natürliche Freiheit und Selbstständigkeit, — in der zweiten seine heilsgeschichtliche Bestimmung und Gebundenheit erhalten. Noch fehlt ihm aber eine sehr wesentliche Bedingung zur Bethätigung und Verwirklichung beider, nämlich ein seinem natürlichen und geistlichen Charakter, seiner Stellung und Aufgabe angemessenes Land. Auf der *dritten Stufe* der Entwicklung des Volksthums erfüllt sich dieser Mangel durch *die Besitznahme des Landes,* das die göttliche Vorsehung zum Schauplatze der Bundesgeschichte ausersehen, das die göttliche Gnade bereits den Stammvätern des Volkes verheissen hatte. Der Gottesheld, der Israel durch Kampf und Sieg [zum Besitze dieses Kleinodes führt, ist *Josua,* der Fortsetzer und Vollender des von Moseh begonnenen Werkes.

Nun ist und hat Israel, wessen es zur Darstellung und Bethätigung eines gottgeweihten Volksthums, den übrigen gottentfremdeten Völkern gegenüber, bedarf. Land und Volk, Gesetz und Verheissung, Verfassung und Cultus sind gegeben und in ihnen die Keime aller zukünftigen Vollendung. Es beginnt nun die *vierte Stufe* der Geschichte des Bundes in der Form des Volksthums mit der Aufgabe der *Bethätigung des Volksthums* als eines solchen. Bisher hatte Gottes Wirken, Thun und Geben stets im Vordergrunde der Geschichte gestanden. Jetzt wäre nun auch die Zeit gekommen, wo Israel's bundesmässiges Wirken hätte in den Vordergrund treten sollen, wo Israel hätte zeigen können und sollen, dass und wie es die bisherigen Gaben, Führungen und Offenbarungen seines Gottes selbstständig zu benutzen und zu verwenden vermöge. Aber immer und immer wieder verlässt es den Weg bundesmässiger Geschichte; immer und immer wieder muss Gott strafend und züchtigend, rettend und heilend eingreifen. Als Organe seiner Strafgerichte dienen Ihm die umwohnenden Heidenvölker, als Organe seiner Heilserweisungen beruft und sendet Er *Richter.*

1. Die zweite Stufe dieses Stadiums ist ohne Zweifel die gewichtigste, bedeutendste und inhaltreichste. Ihr haben wir daher auch besondern Fleiss zuzuwenden. Wir gliedern sie in zwei integrirende Bestandtheile, deren erster die geschichtlichen Unterlagen und Umgebungen enthält, auf und in welchen vermittelst der Gesetzgebung die Begründung der Theokratie sich vollzieht, deren zweiter dagegen den Inhalt der Gesetzgebung in systematischer Ordnung darstellen wird.

Die Quellen für die beiden ersten Stufen sind die vier letzten Bücher des Pentateuchs. Als kritische und exegetische Hülfsmittel sind die (in Bd. I § 14—20) erwähnten Schriften von Hävernick, Ranke, Hengstenberg, Welte, Keil, — Rosenmüller, M. Baumgarten besonders namhaft zu machen. Nächst den allgemeinen Geschichtsbearbeitungen sind folgende Monographien zu erwähnen: Warburton, die

göttl. Sendung Mose's. Aus d. Engl. Frkf. u. Lpz. 1751—53. 3 Bde. — Fr. Hauff, über Mose's welthist. Bedeutung. In den Studd. d. evang. Geistlichk. Würtembergs VI, 2 p. 3 ff. — E. Osiander, Blicke auf Moses. In der Christoterpe 1837 p. 77 ff. — Patr. Fairbairn, the Typology of Scripture. T. II: the Mosaic Period. Edinb. 1847.

Der Schauplatz der Geschichte dieser Zeit.

Vgl. die bei § 15, 2 des ersten Bandes angegebenen Hülfsmittel, ausserdem Léon de Laborde et Linant, Voyage de l'Arabie pétrée. Par. 1830. fol. und Léon de Laborde, Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres. Par. et Leipz. 1841. 4; so wie die unten vor § 39 und 60 angeführten Schriften.

§ 2. Von der Nordwestküste Afrika's an beginnend geht ostwärts durch das ganze nördliche Afrika bis zu den Euphratsteppen in Asien sich erstreckend ein ungeheurer Wüstenzug. Unterbrochen ist derselbe nur durch den Nil, dessen befruchtende Gewässer mitten in der Wüste, sie in ihrer ganzen Breite durchbrechend, eine fruchtbare Oase geschaffen haben, welche unter dem Namen *Aegypten* als eins der ältesten und bedeutendsten Culturländer in der Geschichte der Menschheit auftritt. Die ungleich grössere westliche Hälfte dieses Wüstenzuges bildet Tiefland und ist unter dem Namen der Sahara bekannt. Ihr zunächst an Aegypten stossender Theil führt auch den Namen der libyschen Wüste. Da wo jenseits des Nils der Sand der Wüste wiederum seine Herrschaft geltend macht, beginnt die arabische Wüste, die bis zum Euphrat reicht. Diese östliche, viel kleinere Hälfte des grossen Wüstenzuges ist Hochland und wird von einigen mehr oder minder mächtigen Gebirgsbildungen, auf denen auch nach Maassgabe des Quellenreichthums die Fruchtbarkeit wiederkehrt, durchsetzt oder begrenzt. Durch das rothe Meer, das sich bis in die Nähe des Mittelmeeres vordrängt, wird die Breite der arabischen Wüste eine Strecke lang sehr beschränkt. Dieser ungeheure, vom indischen Ocean ausgehende Meerbusen endigt hier nämlich in zwei kleinern Meerbusen, welche, einen Theil der arabischen Wüste umschliessend, demselben den Charakter einer Halbinsel geben. Beide haben ihren antiken wie modernen Namen von Städten, die in ihrer Nähe liegen oder lagen, erhalten. Der westliche Arm wurde früher als der heroopolitanische, der östliche als der aelanitische Meerbusen bezeichnet; jener heisst jetzt der Meerbusen von Suez, dieser der Meerbusen von Akabah. — Vom älanitischen Meerbusen bis zum todten Meere hin erstreckt sich, das arabische Wüstenplateau von Norden nach Süden durchschneidend, und dasselbe in zwei ungleiche Hälften theilend, das Edomitergebirge (das Gebirge Seir). Die westliche (kleinere) Hälfte mit Einschluss des Edomitergebirges wird schon von der Römer Zeiten her als das *peträische Arabien* bezeichnet; doch stammt dieser Name nicht, wie

öfter irrig gemeint worden ist, von der steinigen Beschaffenheit des Bodens, sondern vielmehr von der mächtigen Stadt Petra im Edomiterlande. In der spätern Kaiserzeit wurde das peträische Arabien nach einer geographisch-richtigen Anschauung, der zufolge es als ein integrirendes Glied des palästinensischen Hochlandes erscheint, als Palaestina tertia (das Land Judah und Ephraim hiess Palästina prima, Galiläa mit dem transjordanischen Lande Palaestina secunda) bezeichnet; auch wohl wegen des gesunden Klima's in den Bergen Edoms Palaestina salutaris genannt. Die Nordgrenze des peträischen Arabiens bildet vom Ausflusse des pelusischen Nilarmes an bis nach Gaza hin das Mittelmeer und von da bis zur Südspitze des todten Meeres die südliche Abdachung des Gebirges Judah, die uns schon unter dem Namen des Amoritergebirges bekannt ist (Bd. I, § 40, 4). Nach Süden hin verläuft es sich zwischen den beiden Armen des rothen Meeres, und endigt in dem (Vorgebirge) Ras-Mohammed. — Jenseits des Edomitergebirges beginnt die grössere (östliche) Hälfte der arabischen Wüste, welche die Römer als *Arabia deserta* bezeichneten. Sie erstreckt sich ostwärts bis zum Euphrat, nordwärts längs dem fruchtbaren transjordanischen Hochlande (Bd. I. § 42) bis nach Damaskus hin, südwärts bis tief in das eigentliche Arabien (Arabia felix). — Dieses letzte Glied des afrikanisch-asiatischen Wüstenzuges liegt aber ebenso wie das erste (die Sahara mit der libyschen Wüste) gänzlich ausserhalb des Bereiches unserer Geschichte. Diese bewegt sich auf ihrer ersten Stufe in Aegypten, auf ihrer zweiten im peträischen Arabien, auf ihrer dritten und vierten in Palästina. Letzteres ist schon im ersten Bande (§ 38—43) charakterisirt worden. Von Aegypten geht uns nur der östliche Theil des Landes an, nämlich die Provinz Gosen, worüber Bd. I, § 92, 5, so wie unten § 29—34 zu vergleichen ist. Es bleibt uns hier nur noch die Aufgabe einer übersichtlichen Charakteristik des peträischen Arabiens. Wir begnügen uns jedoch vorläufig mit den allgemeinsten Grundzügen. Eine Ausführung des Einzelnen wird, wo die Geschichte es fordert, am gehörigen Orte gegeben werden.

§ 3. Mitten in der Halbinsel, die der heroopolitanische und der älanitische Busen umschliesst, doch mehr nach der Südspitze zu, erhebt sich das *Gebirge Sinai* (Dschebel-el-Tur), welches der ganzen Halbinsel den Namen der sinaitischen gegeben hat. Dies Gebirge umfasst einen Flächenraum von ungefähr hundert Quadratmeilen, indem es eine fast kreisrunde Gebirgsgruppe von 8—12 (deutschen) Meilen im Durchmesser bildet. Die ihr angehörigen Berge erreichen durchschnittlich eine Höhe von sechs bis sieben tausend Fuss über dem Meere und erheben sich ungefähr 2000 Fuss hoch über die umgebenden Thäler und Ebenen.

Fast inmitten des Gebirges liegen zwei seiner höchsten Spitzen, der Sinai selbst (Dschebel-Musa, 7097 F. hoch) und der Katharinenberg (Dschebel el Homr, 8168 F. hoch). Aus der heissen Gluth der umgebenden Sandwüsten tritt der Reisende, sobald er in das Gehege dieser Berge kommt, in ein mildes Alpenklima, wo ihn eine reine, kühle Luft umweht. Reiche Wasserquellen entströmen den Bergen und befähigen die Thäler zu einem üppigen Pflanzenwuchs. Dattelpalmen, Akazienbäume und wucherndes Gebüsch von Tamarisken, Weissdorn und Brombeeren, kräftige, gewürzige Kräuter und frisches Grün entspriessen allenthalben, wo der nackte Fels nicht von allem Erdreich entblösst ist. Und wo die pflegende Menschenhand eingreift, da gedeihen auch Aprikosen, Orangen und andre edle Bäume. Zu den reich bewachsenen Thälern stehen freilich die sie eng umschliessenden, nackt und schroff emporsteigenden Felsen in einem grellen Contrast; — aber um so majestätischer ist der Anblick dieser gewaltigen, zackichten Felsenmassen. Auch von zahlreichem Wild und Geflügel: Antilopen, Gazellen, Wachteln, Tauben, Rebhühnern etc. sind diese Berge belebt. Der Grundstamm des Gebirges besteht aus gewaltigen Massen Urgebirges, besonders Granit, Porphyr und Sienit. Die Vorberge bestehen aus Kalk, Gips und Sandstein. — Eine zweite Hauptgruppe zusammenhängender Berge bildet, nordwestlich von der Sinaigruppe gelegen, das Serbalgebirge, das sich fast inselartig aus der niedrigen Küstenebene el-Kaa und dem im Norden es umgebenden Tiefthale Feiran zu einer Höhe von 6342 Fuss erhebt. Der Serbal selbst, ein mächtiger fünfgipfliger Wüstenriese, der der ganzen Gruppe ihren Namen giebt, ist ringsum von niedrigern Gliederungen umgeben. Mit der Sinaigruppe ist er durch das Sattelgebirge Dschebel-el Chaweit verbunden. — Näheres über beide vgl. bei § 42—45.

§ 4. Im Norden beider Gebirgsgruppen befindet sich eine wüste und sandige Hochebene, Debbet-er-Ramleh, die ungefähr noch 3000 F. über dem Meere liegt und sich fast halbmondförmig (von Ost-Süd-Ost gen West-Nord-West) quer durch die Halbinsel von dem einen Busen bis zum andern erstreckt. Aus ihr steigt im Norden das Kalksteingebirge et-Tih bis zu 4300 Fuss Höhe auf und läuft wie eine bogenförmige Mauer, jener Ebene parallel, aus der Nähe des älanitischen Meerbusens bis nahe an den Meerbusen von Suez. Hier wendet es sich und zieht, der Küste parallel, gen Nord-West-Nord. Diese Fortsetzung des Gebirges et-Tih führt den Namen Dschebel-er-Rahah. Durch diese langgestreckte Gebirgsmauer von etwa 60 deutschen Meilen Länge, sondert sich ein zweites Glied des peträischen Arabiens ab. Das Gebirge et-Tih dacht sich nämlich auf der Nordseite, so wie der Dschebel-er-

Rahah auf der Ostseite zu einer weit ausgedehnten Hochebene ab, die den Namen der *Wüste et-Tih-Beni-Israel* (d. h. der Verirrung der Kinder Israel) führt. Von ihr unterscheiden die heutigen Araber noch die *Wüste Dschifar*, worunter sie den westlichen und nordwestlichen, tiefer gelegenen Rand jener Wüste, der an Aegypten und das Mittelmeer stösst, rechnen. Diese beiden Wüsten sind es, welche im eigentlichen Sinne die durch das Nilthal unterbrochene (asiatische) Fortsetzung der Wüste Sahara bilden. Nackte Kalk- und Sandsteinfelsen, blendende Kreide- und rothe Flugsandhügel, bilden fast die einzige traurige Abwechselung in dieser öden, mit Kies und schwarzen Feuersteinen besäeten Wüste. In den Vertiefungen der Wady's sammelt sich indess in der Regenzeit so viel Wasser, dass einige dürftige Kräuter für die vorüberziehenden Heerden aufspriessen können; daneben bieten auch einzelne Brunnen mit befruchteter Umgebung willkommne und gesuchte Lagerplätze für durchziehende Karawanen dar. (Näheres vgl. bei § 60 — 68). — Im Norden scheidet ein breites Thal, der Wady Murreh diese Wüste vom palästinensischen Gebirgslande. Gegen Osten senkt sie sich in ein mehrere Stunden breites, tiefliegendes Thal, die s. g. *Arabah*, die sich vom Südende des todten Meeres bis zum Nordende des älanitischen Meerbusens in einer Länge von mehr als 20 d. Meilen erstreckt. Sie erscheint als eine Fortsetzung des Jordanthales, des Ghor (vgl. Bd. I § 39, 5), mit dem sie im alten Testamente noch gemeinsam den Namen Arabah führte, — ein weites Sandmeer, dessen Fläche durch unzählige Sandwogen und kleine Hügel unterbrochen ist. Hin und wieder finden sich auch grüne Oasen, Sträucher und Palmen, selbst Ruinen untergegangener Orte. Fünf Meilen vom älanitischen Meerbusen entfernt, befindet sich die Wasserscheide der Arabah. Weiter nördlich fliessen die Gewässer durch den Wady el-Dscheib in das todte Meer. Bei der tiefen Lage des todten Meeres (Bd. I § 39, 6) versteht es sich von selbst, dass der nördlichste Theil der Arabah schon unter dem Niveau der Weltmeere liegen muss.

§ 5. Aus der Arabah erhebt sich nach Osten zu schroff und steil das *Edomitergebirge* (oder das Gebirge Seir, jetzt es-Scherah oder Dschebal), welches in fast gleicher Länge mit ihr vom todten Meere bis zum Meerbusen von Akabah sich erstreckt und durchschnittlich drei bis vier Meilen breit ist. Seine höchsten Gipfel erreichen kaum die Höhe von 3000 Fuss, „schroffe, zackichte Klippen von Porphyr, welche aus der Kalksteinformation emporragen, und wieder von gewaltigen Sandsteinmassen umlagert sind. Zwischen den zerrissenen Felsenmassen liegen Thäler, die mit blumenreichen Wiesen, Bäumen und Sträuchern besetzt sind. Die höhern Gelände sind zum Theil mit Getreide angebaut. Wein-

reben finden sich so stark und Trauben so süss und gross wie nur irgendwo in Palästina, stellenweise auch etwas von Wald, oder was man in diesen Ländern so nennt, — und aus Felsenspalten hervorbrechende Büschel würziger Kräuter, eine üppige Weide für Gazellen und Steinböcke.“ Neben diesen Merkzeichen grosser Fruchtbarkeit im Einzelnen, trägt das Gebirge doch im Allgemeinen den vorherrschenden Charakter wilder Nacktheit, und namentlich werden die westlichen Berge als gänzlich wüste und unfruchtbar geschildert (Bd. I, § 73, 1).

So schroff und steil das Edomitergebirge aus der Arabah aufsteigt, so allmälig und langsam dacht es sich nach der Ostseite hin ab. Verfolgen wir von hier aus die Gebirgsbildung, der das Edomiterland angehört, weiter nach Norden, so kommen wir auf der Ostseite des todten Meeres in das Gebirgsland der *Moabiter*, das heutige Kerek. Die südliche Grenze desselben, die es vom Edomitergebirge trennt, bildet der Wady el-Ahsy (el-Kurahy), der ins Südende des todten Meeres mündet; die nördliche das tiefe Felsenthal des Baches Arnon, der sich im Osten ins todte Meer ergiesst, ungefähr in der Mitte seiner ganzen Länge. Der Arnon scheidet das Kerek vom ostjordanischen Hochlande el-Belkah (Bd. I, 42, 3). Das Kerek bildet auch in Beziehung auf die Formation des Bodens ein Mittelglied zwischen dem palästinensischen Hochlande jenseits des Arnon, welches vorherrschend den Charakter einer Hochebene an sich trägt, und dem Gebirge es-Scherah mit seiner grotesken Zerrissenheit und Zerklüftung. Die Gebirgsbildung und Gliederung des Kerek ist übrigens bei Weitem noch nicht hinlänglich bekannt, um ein anschauliches und vollständiges Bild derselben construiren und alle alttestamentlichen Data mit Sicherheit unterbringen zu können.

Erste Stufe

der Entwicklung des Volksthums.

Israel's Aufenthalt in Aegypten

oder

die Bereitung des Bundesvolkes.

(Ein Zeitraum von 430 Jahren.)

PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY.

Die Zustände und Entwicklungen Israels während des Aufenthaltes in Aegypten.

§ 6. Exod. 1. — Ueber die ersten $3\frac{1}{2}$ Jahrhunderte des 430jährigen Zeitraums[1]), der durch den Aufenthalt der Kinder Israel in Aegypten gebildet wird, gehen die fortlaufenden Geschichtsurkunden des alten Testamentes schnell hinweg. Dennoch wird man die Klage über Mangel- und Lückenhaftigkeit der betreffenden Urkunde als unbegründet erkennen müssen, so lange man nur nicht einen der Tendenz der Urkunde oder der Natur der Sache fremden Maassstab bei der Beurtheilung anlegt[2]). Den genannten beiden Rücksichten ganz angemessen begnügt sich die Urkunde, die ausserordentlich schnelle Vermehrung der Nachkommen Jakobs in allgemeinen, aber charakteristischen Grundzügen zu schildern (Vs. 6. 7), um dann sofort zur Darlegung der Verhältnisse, welche den endlichen Auszug aus Aegypten anbahnten und bedingten, überzugehen. Der Fortgang und Umfang dieser Vermehrung lässt sich aus der bald nach dem Auszuge veranstalteten Zählung ermessen, deren Resultat auf eine Gesammtzahl von etwa zwei Millionen Seelen schliessen lässt[3]). So lange das gute Vernehmen zwischen der herrschenden ägyptischen Dynastie und den israelitischen Ansiedlern, welches durch Josef begründet worden war, fortbestand, so lange also jene der Treue und Ergebenheit dieser sich versichert halten mochte, konnte den ägyptischen Herrschern eine so kräftige Vermehrung der Israeliten nur willkommen sein, weil diese dadurch um so kräftiger der ihnen von der ägyptischen Politik angewiesenen Bestimmung, eine Vorhut gegen die von Osten her zu befürchtenden Einfälle feindlicher Horden zu sein, nachzukommen in Stand gesetzt wurden. Als aber, wie es scheint, in Folge gewaltsamer Verdrängung der bisherigen Regierung, eine neue Dynastie[4]) aufkam und dadurch die seit Josefs Zeiten bestehenden Beziehungen des Vertrauens und der Ergebenheit zwischen der Regierung und den nomadischen Ansiedlern im Lande Gosen aufhörten, musste die grosse Vermehrung der Letztern mancherlei politische Bedenken widerstrebender Interessen erregen. Einerseits nämlich erschien es höchst gefährlich, einen

so kräftigen und zahlreichen, der dermaligen Regierung entfremdeten Volksstamm in jener Grenzprovinz des Reiches, die stets von den räuberischen oder erobernden Einfällen der östlichen Völker bedroht war, zu wissen: — wie leicht konnte es der Fall sein, dass diese statt einer hemmenden Schutzmauer Aegyptens, vielmehr einen Bundesgenossen gegen Aegypten in den Israeliten fänden? Andrerseits lag es aber auch im Interesse der Regierung, eine Auswanderung dieser Ansiedler nicht zu dulden, um nicht eine so bedeutende Anzahl nützlicher Unterthanen einzubüssen; dieser Auswanderungslust bei Zeiten vorzubeugen, erschien aber um so nöthiger, je lebendiger in Jakobs Nachkommen die Sehnsucht nach dem Besitz des verheissenen Landes, das sie als ihre eigentliche Heimath ansahen, wohnte. Unter solchen Umständen erschien es am Gerathensten, durch Auflegung schwerer Zwangsarbeiten und Frohndienste[5]) den freien, ungebundenen Sinn des Hirtenvolkes zu brechen und ihrer übermässigen Vermehrung Schranken zu setzen. Aber wenigstens das Letztre wurde, so sehr die Aegypter auch den Druck und die Frohndienste häuften, nicht erzielt, vielmehr nahm die gefürchtete Vermehrung in einem immer bedrohlicher werdenden Maasse zu. Dies theilweise Misslingen ihrer Absichten trieb nun die Regierung zu durchgreifendern Maassregeln. Die hebräischen Hebammen wurden durch geheimen königlichen Befehl verpflichtet, die neugebornen hebräischen Knäblein gleich bei der Geburt heimlich zu tödten. Da aber auch diese Maassregel nicht zum Ziele führte, tritt die ruchlose Politik des ägyptischen Königs unverhüllt in dem Befehle an alle Aegypter hervor, die neugebornen Knaben der Israeliten im Nil zu ertränken[6]). Wie lange dieser Befehl in seiner ganzen Strenge aufrecht erhalten worden sei, ist unbekannt, doch scheint in dem Uebermaasse seiner Unmenschlichkeit wohl schon die Bürgschaft zu liegen, dass er für längere Zeit nicht durchzuführen gewesen sein werde. Auch konnte nicht sowohl die Vernichtung als vielmehr nur die Schwächung der Israeliten im wohlverstandenen Interesse der ägyptischen Politik liegen.

1. Die **Dauer des Aufenthaltes** der Israeliten in Aegypten wird Exod. 12, 40 klar und unzweideutig auf 430 Jahre angegeben: „Die Wohnung der Söhne Israel, welche sie wohnten in Aegypten, ist 430 Jahre.“ Bei den LXX (Codex Vatic.) lesen wir dagegen: *Ἡ δὲ παροίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, ἣν παῴκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χαναὰν ἔτη τετρακόσια τριάκοντα.* Im alexandrinischen Codex steht hinter dem Worte *παῴκησαν* noch der Zusatz *αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν.* Dieselbe Recension findet sich auch bei dem Samaritaner und bei Jonathan. Demnach würden also die 430 Jahre auch noch die Dauer des Aufenthaltes der drei Patriarchen in Kanaan (= 215 Jahre) umfassen.

Fragen wir nun zuvörderst, welches die ursprüngliche Textes-Recension sei: ob aus dem hebräischen Texte die fehlenden Worte durch Zufall oder Absicht aus-

gefallen seien, oder ob sie in den bezeichneten Versionen eigenmächtig hinzugefügt seien, — so spricht eine unbefangene Erwägung aller Gründe für und gegen unstreitig und entschieden zu Gunsten der Authentie des hebr. Textes. Die hebr. Codices bieten keine Varianten dar (vgl. Rosenmüller Commt. II, p. 222), die zu einem Zweifel an der Ursprünglichkeit der recipirten Lesart irgendwie berechtigten, und diese empfiehlt sich durch ihre einfache, natürliche und ungezwungene Construction eben so sehr als die Lesart der LXX durch die entgegengesetzten Eigenschaften verdächtig ist. Ihre Zusätze erscheinen auf den ersten Blick als künstliche Ausbesserungen des Textes, die von der Voraussetzung ausgingen, dass der Zeitraum von 430 Jahren für die Dauer des Aufenthaltes in Aegypten zu gross sei. Von dieser Voraussetzung aus lag es nahe, den Aufenthalt in Kanaan mithineinzuziehen, um so mehr, als dieser gerade die Hälfte der angegebenen 430 Jahre umfasste. Dann war aber der Zusatz ἐν γῇ Χαναάν nothwendig. Ein böses Gewissen verräth aber geradezu der ungeschickte Zusatz αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν, wodurch die anscheinende Sonderbarkeit, dass Abraham, Isaak und Jakob mit unter die Kinder Israel gerechnet seien, entfernt werden sollte, — denn für den Unbefangenen würde diese Ungenauigkeit eben so wenig Anstoss erregt haben, als die ähnliche in Gen. 46, 8, wo auch Jakob unter die Kinder Israel gezählt wird; und unglücklich war die Aenderung obenein, weil sie doch nicht vollständig erreichte, was sie beabsichtigte, da der Hauptsatz: „Die Wohnung der Kinder Israel war 430 Jahre“ doch stehen blieb. Rührt der Zusatz von dem Uebersetzer selbst her (was indess noch sehr zweifelhaft ist, da Theophilus von Antiochien, der immer den LXX folgt, wiederholt von einem 430j. Aufenthalte in Aegypten spricht (ad Autolycum III, 9. 24) — so wissen wir ja, wie willkührlich derselbe, und am meisten in chronologischen Angaben, wahrscheinlich einem vorgefassten System zu Liebe, sich oft den Text zu ändern erlaubte. Seyffarth's Hypothese, dass umgekehrt die jüdische Akademie zu Tiberias die ursprünglich mit denen der LXX übereinstimmenden chronologischen Angaben des alten Test. absichtlich verfälscht hätte, um die Fortdauer ihrer messianischen Erwartungen dadurch zu stützen (vgl. Dess. Chronologia sacra S. 218 ff.), ist doch zu willkührlich und bodenlos, als dass man ihr beistimmen könnte. — Die Uebereinstimmung der LXX mit dem Samaritaner und Chaldäer beweist nur, dass bei ihnen ein gleiches Interesse, den 430j. Aufenthalt zu verkürzen, obwaltete. Wenn dagegen der Apostel Paulus Gal. 3, 17 ebenfalls von der Verheissung an Abraham bis zur Gesetzgebung 430 Jahre annimmt, so fliesst diese Angabe aus den LXX, und kann darum nicht als eine besondre Autorität angesehen werden. Paulus schrieb für Griechen, denen nur die LXX bekannt war; er hatte nicht das mindeste chronologische Interesse bei seiner Angabe, eine Correction der LXX an diesem Orte wäre deshalb seinerseits eben so wenig am Platze gewesen, als die Herbeiziehung der Inspirationslehre von Seiten seiner Ausleger es für diesen Fall ist. — Auch Josephus (ant. II, 15 § 2) sagt zwar, die Israeliten hätten 430 Jahre nach der Einwandrung Abrahams in Kanaan Aegypten verlassen, aber es ist auch bekannt, wie unzuverlässig des Josephus chronologische Angaben für die ältere Zeit sind, und in diesem Falle verlieren sie vollends alle Bedeutung, weil derselbe Autor an zwei andern Stellen (ant. II, 9 § 1 und de bello jud. V, 9 § 4) von einer 400jährigen Dauer der Bedrückung Israels in Aegypten redet. — Zu den angegebenen Argumenten für die Authentie der Recension des hebr. Textes kommt auch noch der Umstand hinzu, dass für eine absichtliche Auslassung der betreffenden Worte sich gar kein stichhaltiges Interesse auffindig machen lässt, während, wie sich gleich zeigen wird, die Motive zu einer künstlichen Ausbesserung der Stelle vermittelst des Zusatzes sehr nahe liegen. Dadurch verliert denn auch die allem Anschein

nach von einander unabhängige Uebereinstimmung der LXX mit dem Samaritaner und dem Paraphrasten alle Bedeutung.

Durch den Einfluss der oben bezeichneten Autoritäten fixirte sich indess die Annahme, dass die 430 Jahre von Abraham an zu rechnen seien, bei Juden und Christen zur feststehenden Tradition, der selbst solche Ausleger, welche in Allem dem hebr. Texte folgten und dessen Authentie auch in unsrer Stelle anerkannten, sich gefangen gaben. Die Fesseln dieser Tradition zerbrach zuerst J. B. Koppe progr. quo Israelitas non CCV sed CCCCXXX annos in Aegypto commoratos esse efficitur. Gottg. 1777, und fast gleichzeitig J. G. Frank novum syst. chronol. fundam. Gottg. 1778. Seitdem ist die entgegenstehende Ansicht die herrschende geworden. Ihr huldigen unter Andern: Rosenmüller (ad h. l. p. 220 ff.), Hofmann (in d. Stud. u. Krit. 1839 S. 402 ff.), Tiele (Comm. ad Gen. 15, 13 ff. und Dess. Chronol. d. A. T. S. 33 ff.), Ewald (Gesch. I, 454 ff.), Bunsen (Aegypten I, 214 ff.), Delitzsch Genesis 2. A. I, 363 f., L. Reinke (Beitr. zur Erkl. d. A. Test. Münst. 1851. I, 111 ff. u. v. A. — Nur M. Baumgarten theol. Comm. I, 474 ff. ist wieder zur alten traditionellen Auffassung zurückgekehrt.

Prüfen wir zunächst die Gründe Derer, welche Abrahams Berufung oder Einwandrung als terminus a quo annehmen zu müssen glauben. Sie sind den Stellen Gen. 15, 13—16; Exod. 6, 16—20 und Num. 26, 59 entnommen, welche sämmtlich mit einer 430j. Dauer des Aufenthaltes in Aegypten unverträglich sein sollen. 1) In **Gen. 15, 13—16** verkündet Jehovah dem Abraham: „Dein Same wird fremd sein in einem Lande, das nicht sein ist, und sie werden ihnen dienen und man wird sie drücken 400 Jahre lang. Aber auch das Volk, welchem sie dienen werden, will ich richten, und darnach werden sie ausziehen mit grossem Gut. Du aber sollst in Frieden zu deinen Vätern kommen und sollst begraben werden in glücklichem Alter. Im vierten Geschlechte werden sie zurückkehren.“ Die hierauf bezügliche Argumentation (vgl. z. B. Bengel ordo temporum, ed. II p. 53 f. und Baumgarten l. c. I, 190 ff.) geht nun davon aus, dass die 400 Jahre der Fremdlingschaft eine streng chronologische Angabe enthielten und vom Geburtsjahre Isaaks an zu zählen seien (von da bis zu Jakobs Geburt 60 Jahre, dann bis zur Einwandrung nach Aegypten 130 Jahre, und endlich bis zum Auszuge aus Aegypten 210, Summa 400 Jahre); während die 430 Jahre in Exod. 12, 40 bis auf die erste Berufung Abrahams in Haran (die dann fünf Jahre vor die wirkliche Einwandrung in Kanaan fallen müsste) zurückgehen sollen. — Allein der Anfang der 400jährigen Dienstbarkeit kann durchaus nicht in Kanaan, sondern erst in Aegypten gesucht werden. Dies hat schon Hofmann kurz und treffend nachgewiesen l. c. S. 402: „Sollte Gott dem Abraham hier etwas vorhersagen, was schon zum Theil an ihm selbst erfüllt ist?.... Kanaan war ja für Abrahams Samen nicht אֶרֶץ לֹא לָהֶם, es war vielmehr schon damals Eigenthum des Samens Abrahams durch die Verheissung, obwohl noch nicht durch den Besitz. Vollends aber von Knechtschaft und Bedrückung war ja in Kanaan keine Rede.“ Zwar entgegnet Baumgarten hierauf mit einigem Schein, dieses letzte Argument zeuge eben so sehr gegen Hofmanns Deutung. Denn die eigentliche Knechtschaft fiele ja erst in die letzte Zeit, in die Regierung von nur zwei Pharaonen. So gut nun die Zeit von Jakobs Einzug bis zum Aufkommen des neuen Königs (Ex. 1, 8) zur Dienstbarkeit und Bedrückung Israels gerechnet werden müsse, eben so gut könne auch die Zeit der letzten beiden Patriarchen unter dieselbe Beschreibung gebracht werden. Die Nöthigung dazu läge aber darin, dass der Hauptinhalt der Verkündigung die Fremdlingschaft (גֵּר יִהְיֶה) sei, die schon mit Abraham ihren Anfang genommen, und auch mit Isaak noch fortdauern solle. Allein wollte man dies auch zu-

geben, so steht doch noch zweierlei entgegen. In der göttlichen Verkündigung ist nur von einem Lande die Rede, in dem sie als einem ihnen nicht gehörigen fremd sein, dienen und bedrückt werden sollen; hier kann unmöglich an Kanaan und Aegypten gedacht werden, um so weniger als in den Worten: „Darnach sollen sie zurückkehren“ (יָשׁוּבוּ) das Land ihrer 400j. Fremdlingschaft und Bedrückung dem Lande Kanaan als dem Lande ihrer Väter ausdrücklich entgegengesetzt wird. Der Auszug aus dem Lande der Knechtschaft (Vs. 14: יֵצֵאוּ) ist eine Heimkehr in ihr eigenes Land. Ferner wird dem Abraham gerade im klaren Gegensatze zu der Fremdlingschaft, Dienstbarkeit und Bedrückung seines Samens verkündigt, er solle in Frieden und in glücklichem Alter sterben. Folglich kann wenigstens Abrahams noch bevorstehende Lebenszeit nicht in den 400 Jahren beschlossen sein, und ebenso wenig auch wohl Isaaks und Jakobs Leben, das in dieser Beziehung mit Abrahams Leben unter denselben Gesichtspunct fällt. Müssen demnach die 400 Jahre ausschliesslich auf den Aufenthalt in Aegypten bezogen werden, so liegt freilich eine Differenz mit Exod. 12, 40, wo er auf 430 Jahre angegeben wird, vor. Aber wer könnte darin einen Widerspruch finden wollen? Gen. 15, 13 ist eine prophetische Verkündigung, wo eine runde Zahl ganz am Platze ist, Exod. 12, 40 dagegen ist eine genaue chronologisch-historische Angabe. — Was endlich die vier Generationen in Vs. 16 betrifft, so kann nur die grösste Willkühr diesen einen andern Anfangspunct als den 400 Jahren in Vs. 13 aufzwingen und jene auf den Aufenthalt in Aegypten beschränken wollen, wie Bengel und Baumgarten thun müssen. Die vier Generationen sind mit den vier Jahrhunderten offenbar identisch. Baumgarten hat zwar vollkommen Recht, wenn er gegen Tiele behauptet: דּוֹר heisst nicht ein Jahrhundert, sondern ein Geschlecht, eine Generation, aber er hat ebenso entschieden Unrecht, wenn er den modernen künstlichen Begriff einer Generation von 30 Jahren darin wiederfinden will. Das Richtige hatte schon Hofmann: „דּוֹר ist dem Hebräer nicht eine künstlich berechnete *γενέα*, deren drei ein Jahrhundert füllen, sondern wie Gen. 7, 1 allein beweisen kann, die Gesammtheit aller gleichzeitig lebenden Menschen, was nach damaliger Lebensdauer für jedes Geschlecht ein Jahrhundert giebt.“ Noch klarer als aus Gen. 7, 1 erkennen wir aus Exod. 1, 6 („Und Josef starb und alle seine Brüder und selbiges ganzes Geschlecht“) die Geltung des Wortes דּוֹר; zumal wenn wir Gen. 50, 23 vergleichen, demzufolge Josef noch die Enkel seiner Enkel sah, — und das Alles rechnet Exod. 1, 6 zu einem Geschlechte.

Die zweite Stelle, welche mit einem 430j. Aufenthalte unverträglich sein soll, ist **Exod. 6, 16—20.** Sie bietet ein Geschlechtsregister des Stammes Levi, wonach Moseh und Aharon das vierte Geschlecht von Levi an bilden (Levi, Kehat, Amram, Aharon). Da nun das Lebensalter Levi's auf 137, Kehat's auf 133, Amram's auf 137 Jahre angegeben wird und Aharon beim Auszuge nur 83 Jahre alt war, so füllen diese Summen, wenn Levi's Alter bei der Einwandrung nach Aegypten und das Zeugungsalter Kehat's und Amram's abgezogen werden, bei Weitem nicht die in Ex. 12, 40 angegebenen 430 Jahre; folglich müsse, sagt man, die Angabe in Ex. 12, 40, wenn sie nicht in unversöhnlichem Widerspruch damit stehen solle, anders gedeutet werden, als der nächste Wortsinn laute. — J. G. Frank's Versuch (Astron. Grundrechnung der bibl. Gesch. Gottes. Dessau u. Leipzig 1783. S. 178), die 430 Jahre mit dieser Genealogie dadurch verträglich zu machen, dass er annimmt, die Väter dieser Stammlinie hätten ihre Söhne erst in letzten Lebensjahren und zwar Levi den Kehat erst etwa 75 Jahre nach der Einwandrung in Aegypten erzeugt, ist so gezwungen und unnatürlich, dass man ihr schon deshalb schwerlich wird Beifall zollen können. Sie ist aber auch ebenso wenig, wie die

Bengelsche Auffassung mit Num. 3, 27. 28 verträglich, worüber unten ein Näheres. Wir bedürfen aber auch solcher künstlichen Verlegenheitsaushelfer durchaus nicht, denn die von Koppe, Tiele, Hofmann u. v. A. geltend gemachte Auskunft, dass einzelne Glieder in diesem Geschlechtsregister ausgelassen seien, ist völlig genügend. Dass dergleichen Auslassungen in den biblischen Genealogien sehr häufig sich finden, ist bekannt, und für diesen Fall haben wir ganz zweifellose Andeutungen davon. In Num. 26, 29 ff. sind für denselben Zeitraum 6 Glieder von Josef bis Zelafehad; in 1 Chron. 2, 3 ff. 7 Glieder von Judah bis Bezaleel, und 1 Chron. 7, 22 ff. sogar 10 Glieder von Efraim bis Josua angegeben. Dann zeigt eine Vergleichung anderweitiger Genealogien Levi's wie Hofmann l. c. sie aus Exod. 6 und 1 Chron. 6 zusammengestellt hat, thatsächlich, dass dort Namen ausgelassen sind, die hier aus andern Quellen aufgeführt werden. Dass aber Aharons und Moseh's Geschlechtstafel nur vier Glieder aufzählt, hat, wie Hofmann scharfsinnig bemerkt, seinen einfachen und guten Grund in der Beziehung dieser Genealogie auf die Verkündigung in Gen. 15, 16, deren Erfüllung sie nachweisen will. „Es sind theils einzelne Glieder weggelassen, theils mehrere zusammengefasst worden. Die gewöhnlich vorkommenden vier Glieder sollen nur die vier Geschlechter darstellen, welche in Aegypten gewohnt haben. Eben deshalb ist auch das Alter von Levi, Kehat, Amram und Moseh angegeben, nicht aber, damit man daraus berechnen sollte, wie lange die Israeliten in Kanaan gewesen sind, was man ja doch nicht könnte."

Endlich wird uns 3) **Num. 26, 59** vgl. mit Exod. 6, 20 entgegengehalten. In der zweiten Stelle werde Moseh's Mutter Jokebed die Muhme (דּוֹדָה) ihres Mannes Amram genannt, was denn auch Num. 26, 59 noch bestimmter und unzweideutiger ausgesagt sei: „Amram's Weib hiess Jokebed, eine Tochter Levi's, welche dem Levi (sein Weib) gebar in Aegypten." Wäre nun Moseh's Mutter Amram's Muhme, Kehat's Schwester und Levi's Tochter, so sei damit die bei dem Geschlechtsregister Exod. 6 geltend gemachte Auskunft von Auslassungen einzelner Glieder als eine nichtige und unzulässige Ausflucht dargethan. Gehen wir auf dieses Argument, welches offenbar das gewichtigste von allen ist, näher ein, so ist zunächst unwidersprechlich klar, dass der Ausdruck „eine Tochter Levi's" nicht nöthigend ist: Jokebed kann in demselben Sinne eine Tochter Levi's heissen, wie Christus ein Sohn Davids genannt wird. Eben so wenig zwingend ist die Angabe, dass Jokebed Amram's Muhme gewesen sei, denn דּוֹד und דּוֹדָה kann auch im weitern Sinne von agnatischer Verwandtschaft überhaupt gebraucht werden, wie z. B. Jer. 32, 12 vgl. Vs. 7 דּוֹד ebenso vom Sohne des Onkels, wie vom Onkel selbst gesagt ist; — und wenn, wie oben als wahrscheinlich erwiesen wurde, wirklich mehrere Glieder ausgelassen sind, so kann ja auch Jokebed als Amram's Muhme im eigentlichen Sinne gelten. Dagegen müssen wir aber allerdings zugestehen, dass die Worte in Num. 26, 59: „Jokebed, eine Tochter Levi's, welche dem Levi (sein Weib) in Aegypten gebar", so wie sie lauten, nicht anders als von einer unmittelbaren Tochter verstanden werden können. — Allein auch bei einem nur 210j. Aufenthalte in Aegypten würde demnach Jokebed bei ihrer Verheirathung schon das jedenfalls unwahrscheinliche Alter von mindestens 50—60 Jahren gehabt haben. Schon dies legt es nahe, in Num. 26, 59 einen Irrthum oder eine Corruption des Textes zu vermuthen, wozu auch die auffallende und harte Bildung des Satzes ohne Subject — בַּת־לֵוִי אֲשֶׁר יָלְדָה אֹתָהּ לְלֵוִי בְּמִצְרָיִם vielleicht berechtigen möchte. Die LXX scheinen אֹתָם statt אֹתָהּ gelesen zu haben: *θυγάτηρ Λευί, ἣ ἔτεκε τούτους τῷ Λευὶ ἐν Αἰγύπτῳ.* Dies *τούτους* kann sich dann nur auf Aharon, Moseh und Mirjam, deren Namen gleich darnach aufgeführt werden, beziehen. Wir können nun zwar uns

nicht entschliessen, die Lesart אתם auf Autorität der LXX hin für die richtige zu halten; אתם heisst auch nicht eigentlich τούτους, sondern αὐτούς, und kann sich wohl nur auf vorhergenannte, nicht aber füglich auf nachher zu nennende Personen beziehen. Dennoch aber giebt auch diese Abweichung der LXX, so wie der Mangel eines Subjectes Zeugniss für die Verdächtigkeit der Stelle im Allgemeinen. Uns scheint der ganze Zusatz: „אשר ילדה eine Glosse zu dem voranstehenden בת־לוי zu sein, deren Urheber das בת־לוי im eigentlichsten Sinne, als leibliche Tochter Levi's verstand, und die Unwahrscheinlichkeit, dass Moseh's Mutter eine Tochter Levi's sei, durch den Zusatz, dass sie ihm erst in Aegypten geboren sei, abschwächen wollte. Freilich müsste dann die Glosse, da sie in allen Codices und Uebersetzungen sich findet, schon sehr bald entstanden sein. Jedenfalls verdient aber die eigentlich-chronologische Angabe in Exod. 12, 40, zumal sie durch Gen. 15, 13 auf das Bestimmteste bestätigt wird, mehr Vertrauen, als die verdächtige Angabe in Num. 26, 59.

Kehren wir nun zu Exod. 12, 40 zurück, so hält Baumgarten die Lesart des hebr. Textes zwar fest, glaubt aber doch sie so deuten zu können, wie die LXX sie geben. Er sagt: Ein Analogon bildet die Berechnung der 40 Jahre des Zuges durch die Wüste (Num. 14, 33—34). Die 38 Jahre werden nämlich als 40 gezählt, weil die verflossenen zwei Jahre, nachdem der Abfall Israel's offenbar geworden ist, unter denselben Gesichtspunct der Strafe fallen, unter welchen die 38 Jahre gestellt werden" (S. 475 f.). Ebenso gut können auch, meint er, die 210 Jahre des Aufenthaltes in Aegypten als 430 gezählt werden, weil die seit der Berufung Abrahams bis zur Einwandrung Jakobs in Aegypten verflossenen 220 Jahre unter denselben Gesichtspunct der Fremdlingschaft und Dienstbarkeit fallen, unter welchen die 210 Jahre gestellt werden. Wir müssen ihm aber hierin widersprechen. Der Abstand von 210 zu 430 Jahren ist doch in der That ein ganz andrer als der von 38 zu 40 Jahren; eine Ungenauigkeit im Ausdruck, die hier nicht sehr auffällig wäre, würde dort doch gar zu crass sein. Aber die Sachen stehen auch noch anders. Die zwei Jahre in der Wüste, die schon (zum Theil) verflossen waren, konnten ganz füglich unter den Gesichtspunct der Strafe gestellt werden, weil schon gleich im Anfange des ersten Jahres durch den Kälberdienst am Sinai der Abfall hervortrat, der zu Kadesch sich vollendete und die Verwerfung nach sich zog (vgl. § 51, 2). So stehen aber die Sachen in unserm Falle nicht. Das freie, ungehemmte Pilgern eines völlig unabhängigen Nomadenfürsten in einem Lande, das ihm von Gott zum Erbtheil angewiesen ist, kann nicht ohne Weitres unter denselben Gesichtspunct gestellt werden, wie das Wohnen eines Volkes in fremdem Lande unter Knechtschaft und Dienstbarkeit. Dann aber ist auch dort der Aufenthaltsort für die zwei Jahre ein und derselbe mit dem der 38 Jahre, hier aber ist das Land des 220jährigen Wohnens ein total verschiedenes von dem Lande des 210j. Wohnens. Wenn Luther von seinen 63 Lebensjahren 38 in Wittenberg zubrachte, so wird kein vernünftiger Mensch sagen: er hat 63 Jahre in Wittenberg gewohnt, so sehr auch die vorangegangenen 25 Jahre nur „Vorstufen" seiner Wittenberger Thätigkeit waren. — Budde's (hist. eccl. I, 455) und vieler Andern Versuch, die traditionelle Deutung durch die Uebersetzung: „Peregrinatio filiorum Israel, qui commorati sunt in Aegypto, fuit 430 annorum" zu retten, bedarf bei seinen offenkundigen philologischen Blössen keiner Widerlegung.

Endlich macht Baumgarten den neuern Exegeten, welche jene alte, traditionelle Erklärung haben fallen lassen, den harten Vorwurf, dass sie, wie gewöhnlich, so auch hier „nur für die Oberfläche der Sachen Augen hätten". Er meint dann, in der Zusammengehörigkeit und der wesentlichen Einheit der ganzen Zeit von Abrahams Berufung

bis zum Auszug aus Aegypten die Nothwendigkeit gefunden zu haben, dass hier (Exod. 12, 40) eine chronologische Gesammtangabe über den Umfang dieser ganzen Zeit hätte gegeben werden müssen. Aber da auch der Zeitraum von der Berufung Abrahams bis zur Einwandrung in Aegypten schon in der Genesis seine chronologische Begrenzung erhalten hatte, so will uns jene Nothwendigkeit nicht einleuchten.

Noch ein Argument gegen die alte Erklärung, und zwar ein für sich allein schon völlig entscheidendes, liegt, wie schon Koppe und nach ihm Rosenmüller u. Tiele hervorgehoben haben, in **Num. 3, 27. 28** vor. Wir geben es mit Tiele's Worten (Chronol. S. 36): „Nach Num. 3, 27. 28 theilen sich die Kahatiten in die vier Zweige der Amramiten, Jezehariten, Hebroniten und Usieliten, diese bestehen zusammen aus 8600 Männern und Knaben, — Weiber und Mädchen sind nicht mitgezählt. Davon würde auf die Amramiten ungefähr der vierte Theil oder 2150 Männer und Knaben kommen. Mose selbst hatte nach Exod. 18, 3. 4 nur zwei Söhne. Wäre demnach Amram, der Sohn Kahats, der Stammvater der Amramiten identisch mit Amram, dem Vater Mose's, so müsste Mose 2147 Brüder und Brudersöhne gehabt haben. Da dies aber eine ganz unmögliche Annahme ist, so wird man zugeben, dass es bewiesen ist, dass Amram, der Sohn Kahats nicht der Vater Mose's ist, sondern dass zwischen jenem und seinem gleichnamigen Nachkommen eine unbestimmt lange Reihe von Geschlechtern weggelassen ist.“ Baumgarten entgegnet (I, 2 p. 268 f.) darauf: „Das würde freilich aller Rechenkunst spotten, beruht aber selbst auf einer vorschnellen Rechnung, nämlich auf der Voraussetzung, dass die Mehrung in den drei Linien der Brüder Amrams ebenso langsam soll von Statten gegangen sein, wie in der Linie Amrams, welche doch auf jeden Fall in dieser Beziehung eine ausserordentliche Erscheinung darbietet.“ Aber damit ist wahrlich nichts geholfen. Wir sollen also glauben, dass die Nachkommenschaft Kehat's durch Amram zur Zeit der Mustrung in Num. 3 nur sechs männliche Seelen umfasst habe (nämlich Moseh und seine beiden Söhne, und Aharon nebst seinen beiden Söhnen, Eleasar und Itamar), dass aber Kehat's Nachkommenschaft durch seine drei übrigen Söhne 8656 (also durch jeden derselben etwa 2885) männliche Seelen zu derselben Zeit umfasst habe. Das ist in der That viel verlangt, — allein wir können es nicht geradezu unmöglich nennen, — also wir fügen uns, und glauben. Es wird uns dann aber ferner zugemuthet, (nach Num. 3, 27) zu glauben, dass bei dieser Mustrung die sechs Amramiter —, doch was sage ich? — es konnten ihrer ja nicht sechs, sondern nur zwei zu dieser Mustrung zugezogen werden, nämlich nur die beiden Söhne Moseh's; denn Aharon und seine Söhne sind als Priester, denen die Leviten zum Geschenk gegeben werden sollen, doch gewiss nicht zu der Mustrung, die eben behufs dieser Schenkung veranstaltet wurde, hinzugezogen worden, ebenso wenig auch Moseh selbst; — also wir sollen glauben, dass die zwei übrigen Amramiter eben so gut ein für sich bestehendes, gleichberechtigtes und gleichverpflichtetes „Geschlecht“, eine Mischpachah (§ 8), gebildet haben, wie die 2885 Jezehariter, die 2885 Hebroniter und die 2885 Usieliter (Num. 3, 27 ff.)! Offen gestanden, da ist unser Glaube zu Ende. —

Wie Bengel, Baumgarten etc. eine 430j. Dauer des Aufenthaltes in Aegypten nach Maassgabe ihres biblisch-genealogischen Systems viel zu lang finden, so hält Bunsen l. c. sie nach Maassgabe seines ägyptisch-chronologischen Systems für viel zu kurz. Er findet seine von daher entnommene Ueberzeugung von der Ungeschichtlichkeit dieser Angabe auch noch in der Thatsache bestätigt, dass 430 Jahre gerade die Verdopplung der patriarchalischen 215 Jahre sind. Die 215 patriarchalischen Jahre hält er für geschichtlich, weil der Ueberliefrung angehörig. „Für den Aufenthalt in Aegypten war

keine geschichtliche Zeitrechnung überliefert, so wenig als Geschichte selbst. Man verdoppelte also jene Patriarchenzahl für den Aufenthalt in Aegypten, um die bei Weitem längre Dauer desselben auszudrücken, und gab dieser Zahl die Form einer geschichtlichen Summe ohne den Unterbau von Geschlechtsregistern.“ — Auf entgegengesetzter Fährte finden wir dagegen Lepsius, der aus Exod. 6, 16 ff. sein ägyptologisch-chronologisches Ergebniss, dass die Israeliten nicht länger als ungefähr 90 Jahre in Aegypten verweilt haben könnten, bewahrheiten zu können meint!!! Vgl. § 35, 1.

2. Schon de Wette (Beiträge zur Einl. in d. a. T. II, 169) klagt über die **„ungeheure Lücke“** zwischen der Genesis und dem Exodus, und meint, dass es „vergeblich sei, hier Geschichte herstellen und einen Zusammenhang finden zu wollen.“ Vatke (Relig. d. a. Test. I, 204) stützt durch diese angebliche Lücke seine Hypothese, dass der Mosaismus ein Product erst der spätern prophetischen Zeit sei, indem sich hier zeige, dass die mosaische Staatsverfassung selbst nach den Angaben des Pentateuchs wenig begründet sei. Br. Bauer (Rel. d. a. Test. I, 105 ff.) sagt: Der Bericht überspringe den grossen Zeitraum ohne eine Ahnung von der Wichtigkeit desselben zu haben, vollkommen unbefangen, und seine Ausleger hätten bis in unsre Tage hinein, ihm ebenso unbefangen diesen ungeheuren Sprung nachgemacht, und auch nachdem das kritische Bewusstsein sich endlich in de Wette geltend gemacht, hätten die Apologeten auch nicht das Geringste gegen dessen Verneinung auszuführen vermocht, weil es ihnen bisher auch am leisesten Gefühle für die Bedeutung jener Lücke gefehlt habe. Indessen ist es doch nicht so ganz ungehörig, was Hävernick (Einl. I, 2. S. 173) und besonders, was Ranke (Unterss. II, S. 2) darauf entgegnet. Der Letztere sagt: „Das Werk wäre mangelhaft, wenn es eine vollständige Erzählung aller die Israeliten betreffenden Ereignisse beabsichtigte. Da aber die ausgesprochene Tendenz desselben auf das Verhältniss Israel's zu Jehovah geht, so genügt es, wenn von der langen Zwischenzeit, in welcher, den Weissagungen der Genesis gemäss, das erwählte Geschlecht zum grossen Volke heranwachsen sollte, erzählt wird, dass dies geschehen sei. Mehr boten diese Jahrhunderte für die Entfaltung des theokratischen Planes nicht dar, und in dieser Hinsicht stehen sie tief unter jenen einzelnen Tagen, in denen sich Jehovah an seinem Volke vor den Augen der Aegypter verherrlicht.“ Treffend und hieher bezüglich ist auch, was Bertheau Zur Gesch. d. Isr. S. 202 im Allgemeinen sagt: „In keinem geschichtlichen Werke bestimmt ein Gedanke Anordnung und Auswahl der Thatsachen so ausschliesslich und so einleuchtend wie in den geschichtlichen Bb. d. A. T. Alles wird unter den Gesichtspunct des Wirkens Gottes für sein Volk gestellt, Glück und Unglück, Erlösung und Knechtschaft, Freude und Leid. Nur was sich von diesem Gesichtspuncte aus leicht und fasslich darstellen lässt, wird erwähnt. Daraus erklärt es sich, dass von der langen Zeit des Aufenthaltes in Aegypten nichts, von der Richterperiode so wenig erzählt wird. Die Geschichtschreibung der Hebräer ist am weitesten entfernt von der Art der Chroniken und Annalen, von der blossen Aufzählung nackter Thatsachen.“ Ebenso besonnen spricht sich auch Lengerke aus (I, 368): „Es lag der Tendenz der Verfasser des Pentateuchs ferne, diesen Zeitraum darzustellen. Es genügte an der Verheissung Gen. 15, 3. Ueber Alles, was nicht dazu dient, die Erfüllung der Verheissungen Gottes nachzuweisen, ist wenigstens die Grundschrift sehr kurz, oder schweigt sie ganz. Sie will nur eine Geschichte geben, die sich hauptsächlich auf den Besitz des Landes Palästina bezieht. Ueberdies sind ja auch die Erinnerungen aus der ostasiatischen Verbannung, wo wir doch in einem schriftstellerischen Zeitalter stehen, so äusserst sparsam.“

Gehen wir näher ein, so finden wir, dass im Wesentlichen Alles gegeben ist, was

der Natur der Sache nach gegeben werden konnte und was der Tendenz und dem Zwecke der Urkunde nach gegeben werden sollte, und es zeigt sich bald, dass jede Fordrung eines Weitern, sofern man ihm den Charakter der Nothwendigkeit beilegt, unbefugt ist. 1) Ein Hauptgegenstand des historischen Inhaltes dieses Zeitraumes ist die Vermehrung der Nachkommen Jakobs. Ihre Wichtigkeit für die Urkunde erhellt daraus, dass sie eben so sehr das Resultat der Geschichte der Vorzeit und die Erfüllung ihrer Verheissungen, als das Substrat für die Geschichte der nächstfolgenden Zeit ist. Sollte aber auch der in Exod. 1 vorliegende, wenn auch nur summarische, doch so lebendig anschauliche Bericht über den Fortgang dieser Vermehrung, den nichts aufzuhalten vermochte, nicht genügen? Man wird doch nicht etwa den vollständigen genealogischen Nachweis dieser Vermehrung verlangen! 2) Ebenso unerlässlich war als Substrat für die demnächst folgende Geschichte des Auszugs aus Aegypten, in der Jehovah zuerst sich als Erlöser seines Volkes so herrlich manifestirte, die geschichtliche Darstellung des Umschwungs in der Politik der Pharaonen, durch welchen die früher so bevorzugten Fremdlinge zum Gegenstande des Hasses, Misstrauens und sich immer steigernden Druckes wurden. Allein wir glauben, dass dieser Fordrung auch hinlänglich, nämlich für das Interesse und den Standpunkt des Verfassers Genüge geschehen sei. — 3) Ein andres Object der Geschichtserzählung für diesen Zeitraum wäre die Lebensgeschichte einzelner hervorragender Individuen. Allein es ist die Frage, ob auch solche hervorragende Persönlichkeiten vorhanden gewesen, — und wenn dies der Fall war, ob ihre Lebensereignisse sich in der Ueberliefrung so lebendig erhalten hatten, wie die Begebenheiten aus dem Leben Abrahams, Isaaks und Jakobs, — und wenn auch dies stattfand, ob sie der Art waren, dass der Verfasser sie nach der Tendenz seiner Geschichtschreibung der Aufnahme werth halten konnte. Die letzte Frage ist sicher, die zweite wahrscheinlich, die erste vielleicht verneinend zu beantworten. Die Lebensbilder, welche uns die Patriarchengeschichte der Genesis aufbewahrt hat, waren dem Verfasser nur von Interesse und Bedeutung, weil und insofern sie sich unter der speciellen Leitung und Führung Gottes herausgebildet und gestaltet haben. War aber die specielle göttliche Offenbarung für den vorliegenden Zeitraum zurückgetreten, weil die Aufgabe desselben ihrer nicht bedurfte, so hatten auch die Lebensereignisse einzelner Personen, so interessant sie auch vielleicht für einen andern Standpunct sein mochten, für unsern Verfasser keine Bedeutung. Aber es ist auch überhaupt wahrscheinlich, dass sich gar keine markirten Lebensbilder aus dieser Zeit in der Ueberliefrung erhalten hatten, ja vielleicht auch, dass gar keine besonders markirten Persönlichkeiten in dieser Zeit sich hervorgethan hatten; da das was die Persönlichkeit der Patriarchen gross gemacht und was ihre Erlebnisse der Tradition unauslöschlich eingeprägt hatte, hier gänzlich fehlte. — 4) Eine grosse Bedeutung hat dieser Zeitraum offenbar dadurch, dass Israel hier mit dem religiös- und politisch-entwickeltsten Staate dieser Zeit in eine Berührung kam, die nicht ohne bedeutende, sei es nun bildende oder verbildende, Einwirkung auf die bildungsfähigen und bildungsbedürftigen Anfänge dieses Volkes bleiben konnte. Ja wir haben bereits (Bd. I § 92, 7) ein Hauptmotiv der göttlichen Führung, welche Israel nach Aegypten übersiedelte, darin erkennen zu müssen geglaubt, dass Israel hier menschlich vorgebildet werden solle für die Aufnahme der theokratischen Verfassung. Sollte man nun nicht zu der Erwartung berechtigt sein, dass der Verfasser uns Kunde und Verständniss darüber eröffnen werde? Allerdings, wenn die Pragmatik seiner Geschichtschreibung mit der des 18. und 19. Jahrhunderts nach Christo identisch wäre. So nahe es einem Geschichtschreiber unsrer Zeit liegt, so sehr es auch seine Aufgabe und Pflicht ist, auf die Eigenthümlichkeit ägyptischer Bildung, Wissen-

schaft, Religion, Industrie und Politik einzugehen, und die leider nur dürftigen Spuren ihrer Einwirkung auf Israels Bildungs- und Entwicklungsgang zu verfolgen und darzulegen, so fern lag dies der Pragmatik des alten israelitischen Geschichtschreibers, die nur Sinn und Auge für diejenigen Entwicklungen hatte, die sich unter unmittelbar göttlicher Leitung entfalteten. — Was endlich 5) Stand und Fortschritt in den eigenthümlich israelitischen Zuständen der Religion und des Cultus, so wie der Verfassung im häuslichen und bürgerlichen Leben etc. betrifft, so ist einerseits nicht ausser Acht zu lassen, dass eine expresse Darstellung dieser Verhältnisse nach ihrer geschichtlichen Weiterbildung überhaupt nicht in der Weise israelitischer Geschichtschreibung liegt; — so gut wie wir sie in der patriarchalischen Zeit aus gelegentlichen Daten ermitteln und zusammensuchen mussten (Bd. I § 96 ff.), so müssen und können wir es aus den vorhandenen Daten dieser Zeit. Andrerseits ist aber auch nicht minder zu beachten, dass die theokratische Gesetzgebung am Sinai für die israelitische Anschauung so sehr als eine neue Schöpfung Jehovah's erschien, dass die andre, natürliche Seite derselben, namentlich ihre Anknüpfungspuncte aus frühern Sitten, Gebräuchen und Zuständen, völlig in den Hintergrund trat. So wenig wir die sinaitische Gesetzgebung als einen Deus ex machina ansehen mögen, so sehr wir auch die Bedeutung der vorangegangenen Entwicklungen für dieselben anerkennen müssen, so ist es uns doch auch wohl begreiflich, wie der israelitische Geschichtschreiber diese Bedeutung übersehen und über der Wichtigkeit des Gotteswerkes in der Gesetzgebung die menschliche Basis derselben gering achten konnte.

3. Aus der noch am Sinai veranstalteten Zählung des Volkes (Num. 1) ergab sich, dass die ganze Summe der streitbaren (über 20 Jahr alten) Männer in Israel 603,550 betrug. Rechnen wir dazu etwa 400,000 Kinder männlichen Geschlechtes unter 20 Jahren, so gewinnen wir bei der Voraussetzung, dass das weibliche Geschlecht ungefähr ebenso zahlreich war, wie das männliche, für die Gesammtmasse Israels eine Summe von mehr als **zwei Millionen Seelen.** Es ist aber gewiss ein grobes Missverständniss, wenn man diese zwei Millionen sämmtlich als unmittelbare Nachkommen Jakobs ansieht. Als Jakob und seine Söhne nach Aegypten zogen, nahmen sie ohne Zweifel mit allem Vieh auch alle Knechte und Mägde mit, die ja auch zu ihrem Reichthum gehörten. Wie gross die Zahl derselben damals war, wird nirgends angegeben. Aber wir wissen, dass Abraham 318 streitbare und waffengeübte Knechte hatte und somit sein nomadischer Haushalt wohl mehr als Tausend Seelen umfasste. Jakob, der Erbe dieser Macht, hatte überdem aus Syrien so viel Knechte, Mägde und Heerden mitgebracht, dass er sie bei der Befürchtung eines Ueberfalls von Seiten Esau's in zwei Heere theilen konnte. Wir sind nach solchen Andeutungen berechtigt zu der Annahme, dass die mit Jakob in Aegypten einwandernde Seelenzahl sich nicht auf seine 66 Kinder und Enkel beschränkte, sondern auch mehrere Tausend Knechte und Mägde umfasste. Diese waren aber nach Gen. 17, 12. 13 (Bd. I, § 58, 4) durch die Beschneidung in die religiöse Gemeinschaft der Kinder Israels aufgenommen, wodurch der ohnehin bei den Nomaden nicht sehr scharfe Unterschied zwischen Herrn und Knechten noch mehr abgeschwächt werden musste. In Aegypten, wo der schroffe Gegensatz zwischen Israeliten und Aegyptern die gegenseitige Verheirathung so sehr erschwerte, wird ohne Zweifel schon die Nothwendigkeit es mit sich gebracht haben, dass die Nachkommen Jakobs sich durch eheliche Bande mit den Nachkommen seiner Knechte vermischten. Unter solchen Umständen musste im Laufe der Zeit der Unterschied zwischen beiden immer mehr schwinden. — Wir sehen demnach in den zwei Millionen Seelen, die Aegypten nach dem Ablauf des 430jährigen Zeitraumes verliessen, die Nachkommenschaft der gesammten Bevölkerung, die mit Jakob eingewan-

dert war. Aber auch dann noch bleibt die Vermehrung derselben bis auf zwei Millionen eine so ausserordentlich reiche, dass sie in der sonstigen Geschichte keine Analogie findet. Wir werden diese Thatsache unter den Gesichtspunct der göttlichen Vorsehung zu stellen haben, und in ihr einen besondern göttlichen Segen, als Erfüllung der dem Abraham, Isaak und Jakob gegebenen Verheissung anerkennen müssen. Dabei mag immerhin auf alte und neue Zeugnisse verwiesen werden, welche darin übereinstimmen, dass die Fruchtbarkeit bei Menschen und Thieren in Aegypten eine sonst beispiellose ist. Aristoteles z. B. sagt darüber (Hist. animal. 7, 4): *Πολλάκις καὶ πολλαχοῦ (τίκτουσι γυναῖκες) οἷον περὶ Αἴγυπτον, τίκτουσι δὲ καὶ τρία καὶ τέτταρα, πλεῖστα δὲ τίκτεται πέντε τὸν ἀριθμον, ἤδη γὰρ ὤπται καὶ τοῦτο καὶ ἐπὶ πλειόνων.* Ebenso schreibt Columella (de re rust. 3, 8): Aegyptiis et Afris gemini partus familiares et paene solemnes sunt und Plinius (Hist. nat. 7, 3): Et in Aegypto septenos uno utero simul gigni, auctor est Trogus. Neuere Nachrichten vgl. bei Rosenmüller, Altes und neues Morgenland I, p. 252. Wir sehen, dass wenn wir auch solche Angaben als übertrieben bedeutend reduciren, doch auch von dieser Seite Aegypten ganz besonders geeignet war (vgl. Bd. I, § 92, 7), der Bestimmung zu dienen, dieses in Beziehung auf das Haus Israels hatte.

4. Wir glauben die Angabe in K. 1, Vs. 8: „Da stand ein **neuer König** auf in Aegypten, der nichts von Josef wusste“ von einer Verdrängung der bisherigen Dynastie, nicht bloss von einem einfachen Regierungswechsel in ein und derselben Dynastie verstehen zu müssen. So verstand es auch Josephus (ant. II, 9, 1: *τῆς βασιλείας εἰς ἄλλον οἶκον μετεληλυθυίας*). Dazu nöthigt uns 1) das וַיָּקָם. Man nehme die Concordanz zur Hand und man wird finden, dass קוּם und הֲקִים in solcher Verbindung stets einen ganz neuen Anfang, nie eine ordnungsmässige, gleichartige Fortsetzung oder Erneuerung des bis dahin Bestehenden bezeichnet. 2) Auch die Aussage: לֹא יָדַע אֶת־יוֹסֵף spricht mehr für diese Deutung. Damit ist entweder gemeint, dass der neue König von Josefs Verdiensten um Aegypten in der That gar nichts wusste, oder dass er von denselben nichts wissen wollte. Ist Letzteres der Fall, so müssen wir nothwendig annehmen, dass zwischen dem neuen Könige, der jetzt aufstand, und seinen Vorgängern, um die Josef sich so verdient gemacht hatte, eine feindselige Spannung bestand, und diese erklärt sich dann am einfachsten durch die Annahme eines gewaltsamen Wechsels der Dynastie. Im andern Falle aber hätten wir den Grund der Unbekanntschaft des neuen Königs mit Josef's Geschichte entweder darin zu suchen, dass dieselbe bei den Aegyptern überhaupt in Vergessenheit gerathen sei, und somit auch der neue König nichts davon hat erfahren können, — das ist aber bei dem Fleiss und Eifer, welchen die Aegypter bekanntlich auf die Bewahrung ihrer Geschichte wandten, völlig undenkbar; — oder aber es muss ein anderweitiger Grund vorliegen, der den neuen König gehindert hat, von Josef's Wirken Kenntniss zu bekommen, — das kann dann aber wiederum kein andrer sein, als dass der neue König sich in einer andern Bildungs- und Geschichtssphäre bewegt hat, als seine unmittelbaren Vorgänger, und auch dies führt zu der Annahme, dass mit ihm eine neue Dynastie begann. Instructiv ist für die Bedeutung des ידע in solchem Zusammenhange die Vergleichung mit Deut. 28, 36. Der Gesetzgeber verkündet hier dem Volke als Strafe für seinen Abfall von Jehovah, dass es unter die Knechtschaft eines Volkes gebracht werden solle, אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ. Wir sehen hier deutlich, dass das ידע in solchem Zusammenhange nicht ein blosses historisches Wissen vom Objecte bezeichnet, sondern eine auf gegenseitige freundschaftliche Beziehungen gegründete Bekanntschaft mit demselben. Das Volk, dem Israel zur Beute werden soll, ist ein gänzlich fremdes Volk, das keinerlei Rücksicht gegen Israel zu nehmen

hat, ebenso wie der neue König, der in Aegypten aufstand, gar keine Rücksicht gegen, gar kein Interesse für Israel kennt. — 3) Als völlig entscheidend müssen wir aber den Zusammenhang mit Vs. 6.7 ansehen: „Und Josef starb und alle seine Brüder und dies ganze Geschlecht, und die Kinder Israel mehrten sich sehr und das Land ward voll von ihnen, und es stand ein neuer König auf etc.“ Hier werden offenbar alle Könige, die von Josef's Zeit an bis auf den gegenwärtigen Augenblick regiert haben, unter einheitlichen Gesichtspunct und in einen gemeinschaftlichen Gegensatz zu dem neuen Könige gestellt. Der neue König muss in einem andern Sinne neu sein, als ein jeder der Nachfolger des Pharao Josef's ein neuer König war. Sie alle bilden für die Anschauung der Urkunde nur einen מֶלֶךְ, dem Könige gegenüber, der jetzt zur Herrschaft gelangt, d. h. eine Dynastie dem Anfänger einer neuen Dynastie gegenüber. Auch dafür können wir uns auf die Analogie in Deut. 28, 36 berufen: „Jehovah wird dich und deinen König, den du über dich gesetzt hast, in die Knechtschaft eines fremden Volkes führen.“ Auch hier verschwimmt die generelle und individuelle Bedeutung des Wortes Melech in einander. Denn das ist doch sicher nicht die Meinung des Gesetzgebers, dass dieselbe Person, mit welcher das Volk das Königthum einsetzen werde, in die Gefangenschaft geführt werden solle; — vielmehr dies, dass das vom Volke der theokratischen Verfassung octroyirte Königthum in irgend einem seiner Inhaber ins Exil wandern solle. — Obwohl Hengstenberg behauptet (Bb. Moses u. Aeg. p. 267): „Der Grund, weshalb der König neu genannt wird, liegt in dem Hinzugefügten: „welcher Joseph nicht kannte“, wird doch jeder unbefangene Leser sofort erkennen, dass gerade das Umgekehrte wahr ist, nämlich, dass der König Josef deshalb nicht kannte, weil er ein neuer König war.

Für die Geschichte der Israeliten an sich ist es freilich völlig gleichgültig, in welchem Sinne der König, der sie zu bedrücken anfing, ein neuer König war. Desto wichtiger ist diese Frage aber für die Bestimmung der Gleichzeitigkeit in der ägyptischen Geschichte. Ist unsre Deutung die richtige, dann haben wir in Exod. 1, 8 ein überaus wichtiges Datum, welches uns als Ariadnefaden in dem verworrenen Labyrinthe ägyptischer Geschichte und Chronologie dienen kann. Wir werden später darauf zurückkommen. Vgl. § 37, 4.

5. Die **Frohndienste**, zu welchen die Israeliten gezwungen wurden, bestanden vornehmlich in Ziegelstreichen und in Feldarbeiten. Bei Letzterm ist ohne Zweifel besonders an die harte Arbeit der Bewässrung des Bodens in den etwas höher gelegenen Gegenden zu denken (vgl. § 7, 2); und Erstres ist wohl so zu verstehen, dass die Frohndienste der Israeliten überhaupt für die colossalen Monumentalbauten, so wie für Städte- und Festungsbau (K. 1, 11: Pitom und Raemses, vgl. § 33, 2) in Anspruch genommen wurden. Die Anfertigung der unermesslichen Masse von Ziegelsteinen, die dazu nöthig war, nahm gewiss die grösste Summe von Zeit, Mühe und Kräften in Anspruch, und wird daher hier instar omnium genannt. Da die Aegypter nach Herodot (I, 108) und Diodor (I, 56) ihren Stolz darin suchten, dass zum Bau der Monumente kein Einheimischer, sondern nur Gefangene und Sklaven verwendet würden, so hat Josephus (ant. 2, 9. 1) wohl nicht Unrecht, wenn er die israelitischen Frohndienste auch zum Pyramidenbau in Beziehung stellt. — Ueber die Anfertigung der ägyptischen Ziegel vgl. § 14, 2. Höchst denkwürdig ist es, dass allem Anschein nach in einem noch erhaltenen **Grabgemälde des Rochscerê zu Theben** ein gleichzeitiges Zeugniss dieser israelitischen Frohndienste vorhanden ist. Rosellini, der es zuerst entdeckt hat, giebt in seinem grossen ägyptologischen Werke (II, 2 p. 254 ff.) eine Abbildung und Beschreibung davon unter der Ueberschrift: „Erläutrung eines Gemäldes, darstellend die Hebräer, wie sie die Ziegel anfertigen.“ Vgl. Hengstenberg, Moses

u. Aeg. p. 79 ff. Nach Rosellini's Beschreibung (im Auszuge bei Hengstenberg l. c.) „ist ein Theil der Arbeiter beschäftigt, in Gefässen den Thon zu transportiren, andre ihn mit Hacken zu bearbeiten, die Ziegel aus der Form zu ziehen und sie in Reihen auszubreiten, andre die schon getrockneten zu transportiren. Die Verschiedenheit der Aegypter falle gleich in die Augen; Farbe, Physiognomie, Bart etc. lasse in ihnen die Hebräer nicht verkennen. Sie tragen an den Hüften das gewöhnliche Vortuch, das noch bei den Aegyptern gebräuchlich sei, aber es bilde bei ihnen eine Art kurzer Hosen, nach Weise der מכבסים. Zwischen den Hebräern erblickt man vier Aegypter, von ihnen unterschieden durch Betragen, Figur und Farbe. Zwei von ihnen tragen einen Stock in der Hand, der eine sitzend, der andre stehend, schlagfertig gegen zwei andre Aegypter, welche hier den Hebräern gleich gestellt sind. Das Grab gehört einem hohen königlichen Beamten Rochscerê und ist aus der Zeit Thutmes IV, des fünften Königs der 18. Dynastie. Die Frage: Wie kommt das Gemälde in das Grab des Rochscerê? beantwortet Rosellini so: Er war Vorsteher aller öffentlichen Gebäude und hatte also die Leitung aller Arbeiten, die auf Befehl des Königs vorgenommen wurden. Die Frage aber: Wie kommt die Darstellung der Arbeiten der Israeliten nach Theben? wird dahin beantwortet: Sie brauchten deshalb nicht gerade dort vorgenommen worden zu sein; denn Rochscerê war Aufseher über die königlichen Bauten im ganzen Lande, und was in seinen Wirkungskreis fiel, konnte, wo es auch vorgenommen war, in seinem Grabe zu Theben abgebildet werden. Auch ist nichts dagegen, dass die Hebräer bis nach Theben kamen. In Exod. 5, 12 wird gesagt, dass sie sich durch das ganze Land Aegypten zerstreuten, um sich Stroh zu verschaffen.“ — Wilkinson hat dies Gemälde von Neuem sorgfältig an Ort und Stelle untersucht, und Rosellini's Angaben bestätigt. Zwar bestreitet er die Beziehung desselben auf die Israeliten, aber mit Gründen, die Hengstenberg mit Recht nicht für zwingend hält. Da die 18. Dynastie ohne Zweifel über ganz Aegypten herrschte, ist es wohl denkbar, dass die Israeliten bis nach Theben hin zur Arbeit getrieben worden sind, ja es lag im Interesse der Unterdrücker, sie möglichst durchs ganze Land zu zerstreuen; und noch werden die Fellah's nicht selten aus den entferntesten Gegenden Aegyptens heerdenweise herbeigetrieben, wenn irgend ein grosses Werk gefördert werden soll. Damit fällt der Haupteinwurf Wilkinson's, dass nach der Inschrift die Ziegelsteine für ein Gebäude in Theben bestimmt gewesen, weg. Ferner beruft sich Wilkinson darauf, dass bei den meisten Arbeitern der Bart fehle. Indessen liesse sich diess durch die zulässige Annahme erklären, dass die meisten Israeliten sich dieser Landessitte freiwillig oder gezwungen gefügt haben. Die entschieden jüdische Physiognomie der Arbeiter, die auch Wilkinson nicht läugnen kann, bietet dagegen eine sehr gewichtige Instanz für Rosellini's Auffassung.

Auf die heilsgeschichtliche Bedeutung, welche der ägyptische Druck und die erzwungenen Frohndienste für die Geschichte der Israeliten hatte, haben wir schon in Bd. I § 92, 7 aufmerksam gemacht. Es ist um so mehr diese Bedeutung nicht zu übersehen, als sie unverkennbar im Sinne der Urkunde liegt. Dies prägt sich nicht nur darin aus, dass die Urkunde so viel Gewicht darauf legt, dass Israel dadurch den Charakter eines erlöseten Volkes erhielt, sondern auch darin, dass schon in der Weissagung an Abraham (Gen. 15, 13) dies Moment hervorgehoben und in den Vordergrund gestellt ist.

6. Josephus (ant. 2, 9. 2) begründet die Mordbefehle des ägyptischen Königs durch eine ihm von seinen Schriftgelehrten gewordene Weissagung, dass ein ägyptischer Knabe den Aegyptern grosses Verderben bereiten werde. Die Urkunde weiss davon nichts. Wir glauben auch nicht, dass Josephus dabei einer alten Ueberliefrung nach-

spricht. Es ist wohl eigene Zuthat, hervorgegangen aus dem Bestreben, den Helden der hebräischen Nation für seine heidnischen Leser mit einem Cyrus u. A. auf gleiches Niveau zu stellen. — Die **Hebammen** macht Josephus zu Aegyptierinnen, offenbar im Widerspruch mit der Urkunde, die sie als hebräische Wehemütter bezeichnet. Auch was weiter von ihnen gesagt wird, dass sie Gott fürchteten, und dass Gott ihnen Häuser bauete, würde schwerlich von heidnischen Frauen in solcher Weise gesagt worden sein. — Wenn die Hebammen sich vor Pharao damit entschuldigen, dass die hebräischen Frauen meist ohne den Beistand ihrer Kunst gebären, so sind wir nicht berechtigt, die Wahrheit dieser Aussage in Zweifel zu ziehen. Vielmehr ist es bekannt, dass überhaupt in heissen Ländern die Geburten schneller und leichter vor sich gehen; und es lässt sich wohl begreifen, dass dies bei der abweichenden Lebensart der hebräischen Frauen in viel höherm Maasse der Fall war, als bei den Aegyptierinnen. Dennoch sagt die Urkunde ausdrücklich (Vs. 17), dass die Hebammen Gott fürchtend nicht thaten, wie Pharao ihnen befohlen hatte, und dass sie viele Kinder am Leben liessen, die sie nach des Königs Befehle hätten tödten sollen. So erscheint ihre Aussage als eine Ausflucht, die auf dem absoluten sittlichen Standpunct verwerflich ist: Gehorsam wären sie zwar in diesem Falle dem Könige nicht schuldig gewesen, weil er Ungöttliches forderte, wohl aber Wahrheit, d. h. offene Weigerung (wie Apstgesch. 4, 20. 21). Aber auf diesem Standpuncte standen sie nicht, und konnten nicht darauf stehen, weil derselbe überhaupt noch nicht gewonnen war. Nichts desto weniger war ihre Gottesfurcht eine echte, und wird als solche mit göttlichem Segen und Wohlgefallen gekrönt. Was sie aus Gottesfurcht thaten, ist deshalb aber nicht zu verwechseln mit dem, was sie aus Furcht vor Pharao thaten. — Die Urkunde hat die Namen zweier dieser Wehemütter — Schifrah und Puah — aufbewahrt. Dass sie nicht die einzigen ihres Geschäftes waren, versteht sich bei der Grösse des Volkes und bei der Zahl der Geburten von selbst. Ob sie aber die besondere Hervorhebung ihrer Namen etwa ihrer Stellung als Vorsteherinnen der ganzen Zunft, oder anderweitiger Auszeichnung verdanken, muss dahin gestellt bleiben.

§ 7. Jakob und seine Nachkommen kamen als *Nomaden* nach Aegypten. Während ihres Aufenthaltes in Palästina, wo sie als Pilgrime und Fremdlinge lebten, war diese Lebensart eine durch die Umstände bedingte und aufrechterhaltene. Doch verbanden sie auch dort schon, wenn die Umstände es erlaubten, den Ackerbau mit der Viehzucht. Isaak wenigstens säete, als er im Philisterlande wohnte, und ärntete desselbigen Jahres hundertfältig (Gen. 26, 12). Auch wenn dieser Fall ein völlig vereinzelter sein sollte, so beweist er doch, dass die Patriarchen keineswegs solche eingefleischte Nomaden waren, denen sesshafte Lebensart unerträglich ist, und die lieber Hunger und Entbehrung dulden, als sich den Mühen des Ackerbaues hingeben. Es stand daher zu erwarten, dass ihre Nachkommen in Aegypten, wo die Verhältnisse ganz andrer Art waren, die nomadische Lebensart bald mit der sesshaften vertauschen und den *Ackerbau* mit der Viehzucht verbinden würden. Das Land Gosen bot in seinem Uebergang vom Gartenlande des Nil bis zu den Triften der Wüste Mittel und Antrieb zu Beidem. Josef's Absichten mit seinen Brüdern gingen ohne Zweifel von vornherein darauf aus, diese Vervollkommnung ihrer

Lebensart anzubahnen. Er erbat ihnen vom Könige nicht bloss die Erlaubniss, mit ihren Heerden in den östlichen Weidetriften des Landes zu nomadisiren, sondern vermittelte es, dass ihnen fester erblicher Besitz (אֲחֻזָּה) im besten Theile des Landes (בְּמֵיטַב) angewiesen wurde (Gen. 47, 11. 27). Schon der Name מיטב bürgt dafür, dass das ihnen überwiesene Gebiet nicht bloss Weideland, sondern auch fruchtbares, vom Nil und seinen Kanälen bewässertes Ackerland umfasste, eine Voraussetzung, die auch durch ausdrückliche Angaben vielfach bestätigt wird (Bd. I § 92, 5). Der viel reichlicher lohnende Ackerbau musste schon zur Bevorzugung, wenigstens zur Verbindung desselben mit der Viehzucht treiben. Denn nirgends ist der Ackerbau lohnender als in Aegypten. Freilich fordert er hier auch mancherlei Vorarbeiten und Anstalten, deren er anderwärts nicht bedarf. Aber da das Land den Israeliten zum erblichen Besitz angewiesen, und ihnen somit die Bürgschaft gegeben war, dass ihre Mühen um die Cultur des Bodens auch noch ihren Kindern und Kindeskindern zu Gute kommen würden, so lag darin keine entscheidende Hemmung. Ein andrer Antrieb zur Aufnahme des Ackerbaus lag in der ausserordentlich starken Vermehrung des Volkes, die dazu nöthigen musste, das ergiebige Land nach allen Seiten hin auszubeuten. Endlich musste auch der Abscheu, welchen die Aegypter gegen nomadische Hirten hegten, das Seinige dazu beitragen, die Israeliten ihrer bisherigen nomadischen Lebensart zu entfremden. Solchen Erwartungen entspricht nun auch vollständig die Thatsächlichkeit des Zustandes der Israeliten, wie uns derselbe aus den gelegentlichen Angaben des Pentateuchs entgegentritt[1]). Von einem Wohnen in Zelten, wie es den Nomaden charakterisirt, ist nirgends mehr die Rede. Die Israeliten wohnen in Häusern und Städten, selbst in der Residenzstadt des Königs (Exod. 12), treiben Fischfang und Gartenbau (Num. 11, 5), und bewässern behufs des Ackerbaus den Boden in künstlicher Weise (Deut. 11, 10)[2]). Auch das Heranziehen zu Frohndiensten setzt schon die erwähnte Umwandlung der Lebensart bei den Israeliten voraus. Ein Nomadenvolk würde schwerlich in so umfassender Weise, wie Exod. 1, 13. 14 und K. 5 berichten, dazu haben herbeigezogen werden können, denn es galt ohne Zweifel auch damals, was Maillet (bei Heeren, Ideen ü. Aegypten p. 148) von den heutigen Nomaden im östlichen Aegypten sagt: „Sie brauchen in der That nur eine Tagereise weit in die Wüste zu gehen, um sich vor aller Rache zu sichern.“ — Endlich zeugt dafür die mosaische Gesetzgebung, die ganz und gar auf den Ackerbau gegründet ist, und doch nirgends eine Spur enthält, dass etwa sie selbst erst den Uebergang vom nomadischen zum ackerbautreibenden Leben anbahnen oder vermitteln wolle, sondern allenthalben diese Umwandlung

als fertig und vollendet voraussetzt. Dass die Israeliten, nachdem sie Aegypten verlassen hatten, während ihres 40jährigen Aufenthaltes in der Wüste, wiederum eine nomadische Lebensart führen, beweist natürlich gar nichts. Es war ein Nothstand, dessen Beseitigung als Zeichen der wiederkehrenden göttlichen Huld ersehnt und erwartet wird. Die grosse Masse des Volkes war beim Auszuge aus Aegypten schon längst zum ackerbautreibenden Volke geworden; und schon an die Annehmlichkeiten und Früchte der sesshaften, ackerbautreibenden Lebensart gewohnt, empfinden sie doppelt schwer die Entbehrungen, welche ihnen in dieser Beziehung das Leben in der Wüste auferlegt (Num. 11, 5). Doch scheint allerdings ein kleiner Theil des Volkes, namentlich die Stämme Ruben und Gad, so wie ein Theil des Stammes Manasseh, die nomadische Lebensart bis zum Auszuge beibehalten zu haben. Wenigstens standen diese $2\frac{1}{2}$ Stämme nach Num. 32, 1—4 durch ihren Reichthum an Viehbesitz in einem durchgreifenden Gegensatze zu den übrigen Stämmen. Dieser reiche Viehbesitz führt darauf, dass die Viehzucht der ausschliessliche Gegenstand ihrer industriellen Thätigkeit geblieben war, und dies ist nur bei nomadischer Lebensart denkbar. Wir werden also wohl zu der Annahme berechtigt sein, dass jene Stämme den östlichen Saum des Landes Gosen bewohnt hatten, und somit nicht eine besondre Vorliebe für das Nomadenleben, oder eine natürliche Abneigung gegen das sesshafte Leben daran Schuld war, sondern allein die Eigenthümlichkeit des ihnen angewiesenen Bodens, der zum Ackerbau nicht geeignet war. —

Die Theilnahme am ägyptischen Ackerbau zog aber nothwendig auch die Theilnahme an ägyptischer Civilisation nach sich. Schon die Eigenthümlichkeit im Betriebe des ägyptischen Ackerbaus bedingte dies, indem derselbe mancherlei Geräthe und Anstalten forderte, die zum Betriebe von Handwerken und Künsten nöthigten. Noch mehr aber musste darauf die sesshafte Lebensart hinwirken. Feste Wohnsitze bedingen stets das Gedeihen der Industrie; es wächst die Liebe zur Bequemlichkeit und das Bedürfniss nach den Mitteln zu ihrer Befriedigung. Manches, was dem Nomaden als Luxus erscheint, wird zum täglichen und unentbehrlichen Bedürfnisse. Am meisten musste das Zusammenleben der Israeliten mit den Aegyptern in denselben Städten, z. Th. sogar in denselben Häusern [3]) von entscheidendem Einflusse nach dieser Seite hin sein. Auch in dieser Beziehung finden wir unsre Erwartung durch die Daten der Geschichte bestätigt. Nach 1 Chron. 4, 14. 21. 23 wurde z. B. in einzelnen Familien des Stammes Judah die Zimmermanns-, Byssusweber- und Töpferkunst im grossartigsten Maassstabe betrieben. Aehnliches, wie uns hier gelegentlich berichtet wird, können wir auch von andern Handwerken und

Künsten voraussetzen. Wie vielseitig und ausgebildet die industrielle Fertigkeit gewesen sein muss, lässt sich ermessen aus dem, was das Volk in der Wüste leistete. Welch' eine Menge von Handwerken und Künsten, welche hochgesteigerte Ausbildung derselben setzt allein die Errichtung der Stiftshütte voraus. Die feinsten und künstlichsten Webereien, die genaueste und geübteste Bekanntschaft mit der Schmiedekunst in edlen und unedlen Metallen, das Schleifen und Graviren der Edelsteine u. s. w. war dazu nöthig. — So viel sehen wir wenigstens klar und sicher, Israel war in Aegypten, in dem Lande der höchsten Cultur jener Zeit, nicht umsonst gewesen. Es hatte dort viel gelernt, war dort in den Besitz und Gebrauch der Cultur eingeweiht und eingelebt worden, war in seiner natürlichen Entwicklung auf eine ungleich höhere Stufe gehoben worden, hatte hier die natürliche Basis für eine neue und höhere Stufe göttlicher Offenbarung, die natürliche Bedingung für die Entfaltung einer neuen, höhern Gestaltung des Bundes mit Gott gewonnen. Was dem Abraham von Gott verkündigt war (Gen. 15, 14): „Sie sollen ausziehen mit grossem Gute" war dadurch in viel höherm Sinne verwirklicht, als durch die goldenen und silbernen Gefässe, welche beim Auszuge Exod. 12, 35 f. mitgenommen wurden.

1. Vgl. zu dem Gesagten die umfassenden und gründlichen Erörtrungen bei Hengstenberg, Beitr. II, 432—439, auch die damit übereinstimmenden Bemerkungen bei v. Lengerke, Kenaan I, 369 f. — Treffend bemerkt Heeren in s. Ideen (hist. Werke XIV, 161), wie Aegypten schon von der Natur dazu bestimmt scheint, die niedere Stufe des Nomadenlebens auf die höhere des Ackerbaubetriebes zu erheben. Er sagt: „Die Beförderung des Ackerbaues und die Gewöhnung der Nomaden an feste Wohnsitze war das natürliche Ziel, das die Stifter der ägyptischen Staaten sich vorgesetzt hatten. Sie genossen dabei den grossen Vortheil, dass die Natur ihnen hier mehr wie in irgend einem Theile der Welt vorgearbeitet hatte. Der Uebergang vom Nomadenleben zum Ackerbau, wie schwer er auch sonst zu erklären sein mag, — war wenigstens nirgends leichter als in Aegypten, wo die Feldarbeit meist gar keine Mühe erfordert, und man fast nur den Samen auszustreuen braucht, um zu ernten." Robinson (Paläst. I, 85) macht darauf aufmerksam, wie noch jetzt die Nomaden, die sich in Aegypten niederlassen, fast unwillkührlich zu Ackerbauern umgebildet werden. — Eine sehr auffallende Erscheinung ist es, dass nirgends in der Geschichte Israels in Aegypten und in der Wüste Kamele erwähnt werden, während dieselben in dem Viehstande der Patriarchen in Palästina keinesweges (nach der Genesis) gefehlt hatten. Vgl. Ritter Erdkunde XIV, 739 und XIII, 701. 4.

2. So leicht auch der Ackerbau in den tiefer liegenden Gegenden des Nillandes ist, wo der Fluss ohne alle Nachhülfe des Menschen durch seine Ueberschwemmungen den Boden hinlänglich bewässert und düngt, so hat er doch für die höher gelegenen Gegenden eigenthümliche Schwierigkeiten zu überwinden. Hier muss nämlich das Wasser aus den Kanälen durch künstliche Mittel geschöpft und zur Bewässrung des Bodens anwendbar gemacht werden. Dass auch die Israeliten solcher Mittel sich zu bedienen ge-

nöthigt waren, bezeugt Deut. 11, 10: „Denn das Land, dahin du kommst es zu besitzen (Palästina), ist nicht wie das Land Aegypten, von wo ihr ausgegangen seid, wo du deinen Samen säetest, und ihn wässertest mit deinem Fusse wie einen Kohlgarten.“ Eine nähere Beschreibung dieses Verfahrens giebt Philo (de confusione linguarum T. I p. 410 ed. Mangey): „So verhält es sich mit dem **Schöpfrade** (ἕλιξ), einem Wasserinstrumente. Denn mitten an demselben sind mehrere Stufen (βαθμοί), auf welche der Landmann, wenn er den Boden bewässern will, tritt, und das Rad dadurch herumdreht. Aber damit er nicht herunterfällt, hält er sich mit den Händen an einem dazu angebrachten festen Gegenstande, so dass der ganze Körper in schwebender Lage ist. Statt der Hände braucht er also die Füsse, und statt der Füsse die Hände, denn er steht mit den Händen, mit welchen wir zu arbeiten pflegen, und arbeitet mit den Füssen, mit welchen wir zu stehen pflegen.“ Nach Diodor v. Sicilien (L. I, c. 34) soll Archimedes diese Maschine (die nach ihrer Gestalt κοχλία = Schnecke mit gewundener Schaale genannt wurde) erfunden haben, worauf natürlich nichts zu geben ist, da Archimedes der mythische Sammelpunct aller mechanischen Erfindungen war. Auch zum Trockenlegen der Schachten machten die Bergleute in Spanien ähnliche Anstalten. Bei dieser Gelegenheit giebt Diodor eine nähere Beschreibung (B. 5. K. 37): „Sie schöpfen das einströmende Wasser mit den s. g. ägyptischen Kochlien aus. Dadurch treiben sie es in einem Zuge fort an den Eingang hinauf, bis der Schacht trocken gelegt ist. Vermittelst dieser äusserst künstlichen Maschine wird mit geringer Arbeit eine unermessliche Menge Wassers wunderbarer Weise heraufgeschafft und der ganze hereinfliessende Strom leicht aus der Tiefe gegen die Oberfläche abgeleitet.“ Noch jetzt bedient man sich in Aegypten zur Bewässerung hochgelegener Gegenden der Schöpfräder, die indessen etwas anders construirt sind, als Philo und Diodor sie beschreiben. Vgl. Niebuhr, Reisebeschr. I, 148 u. Abbild. Taf. 15. Robinson sagt darüber (I, 416): „Das Wasserrad, Sâkieh, wird gewöhnlich von Ochsen in Bewegung gesetzt und hebt das Wasser durch irdene Gefässe, die an einem kreisenden oder endlosen Taue befestigt sind, das über dem Rade hängt.“ — Hengstenberg (die Bb. Mos. u. Aeg. 231) trägt Bedenken, die Stelle Deut. 11, 10 vom Wasserrade zu verstehen, weil sich nirgends auf den Skulpturen eine Abbildung dieser Maschine finde, und sie somit wohl jüngern Ursprungs sein müsse. Da andrerseits aber auf den Denkmälern Darstellungen des Wassertragens vorkommen, so scheint es ihm gerathener auch unsere Stelle davon zu deuten, da ja „auch beim Wassertragen die Füsse am Meisten zu thun und zu leiden hätten.“ Wir müssen dieser Deutung unsre Zustimmung versagen, da es schwerlich einem Menschen einfallen wird, eine solche Bewässerung als eine Bewässerung mit dem Fusse zu bezeichnen. Das Fehlen auf den Denkmälern kann ein zufälliges sein.

3. In dem Maasse, wie die Israeliten ihre nomadische Lebensart ablegten und sich dem ägyptischen Culturleben anschlossen, hörte auch der Abscheu, den die Aegypter gegen sie als Nomaden hatten, auf. Die Israeliten durften so in den ägyptischen Städten mitten unter den nationalen Aegyptern wohnen, ja sogar mit ihnen in demselben Hause (Ex. 3, 22). Da die Israeliten selbst Häuser besassen (Ex. 12, 4. 7), konnte es ja wohl auch vorkommen, dass Aegypter bei ihnen zur Miethe wohnten. Doch scheint Hengstenberg (l. c. p. 434) den Ausdruck מְגָרַת בֵּיתָהּ in Ex. 3, 22 (jedes israelitische Weib soll von ihrer Nachbarin oder von der Einwohnerin ihres Hauses goldene und silberne Geräthe fordern) zu sehr zu pressen, wenn er daraus schliesst, dass auch sehr reiche und vornehme Aegypter bei Israeliten zur Miethe gewohnt hätten. Leute, die Ueberfluss an goldenen und silbernen Gefässen hatten, besassen muthmasslich auch ihre

eigenen Häuser. „Ihr Haus“ braucht nicht gerade das ihr eigenthümlich zugehörige Haus zu sein, sondern kann auch das von ihr bewohnte Haus, das einem Andern gehörte, sein — Bei aller Annäherung an die Aegypter, welche die Umwandlung der Lebensart der Israeliten ermöglichte, erhielt doch immerhin die Verschiedenheit der Religion und Nationalität eine Schranke zwischen beiden aufrecht, welche die Vermischung verhinderte. Doch kommen auch Beispiele vor, wo diese Schranken durchbrochen wurden (Levit. 24, 10) und sogar in höchst auffallender Weise. So heirathete z. B. nach 1 Chron. 4, 18 eine Tochter Pharao's, Namens Bitjah, einen Mann aus dem Stamme Judah, Namens Mered. Aber schon ihr Name Bitjah, der kein ägyptischer ist, sondern ein hebräischer und sogar den specifisch-israelitischen Gottesnamen in sich schliesst, den sie also erst nach ihrer Heirath angenommen haben kann, zeugt dafür, dass dieser auffallende Schritt mit Drangabe ägyptischer Religion und Nationalität verbunden gewesen sei. Vielleicht haben wir in ihr eine ägyptische Ruth vor uns mit dem glaubensstarken: „Dein Gott ist mein Gott, und dein Volk ist mein Volk.“

§ 8. Als einheitliche Familie, deren Einheit durch den gemeinsamen Stammvater selbst noch vertreten war, kamen die Israeliten nach Aegypten. Bei weitrer Vermehrung und Ausbreitung war aber eine Gliederung der Gesammtmasse des Volkes ebenso natürlich wie nothwendig. Bei der Selbstständigkeit, welche von Seiten der Pharaonen der Entfaltung des israelitischen Gemeinwesens eingeräumt wurde, brauchte sich diese Gliederung nicht nach dem künstlichen, ägyptischen Staatsprincip der Kastenvertheilung zu richten, vielmehr hatte sie volle Freiheit, sich nach eigenem, hebräischem Principe zu entfalten. Dies war aber kein andres, als das natürliche der Idee der Familie entnommene. Die dadurch normirte Gliederung war nur eine Vervielfältigung des schon vorhandenen Familienverbandes. Nur durch die nähere oder entferntere Verwandtschaft war der engere oder weitere Zusammenschluss und das Maass der Zusammengehörigkeit bedingt. Aus der patriarchalischen Einheit ging zuvörderst eine Mehrzahl von Stämmen hervor (מַטּוֹת od. שְׁבָטִים, auch בָּתֵּי אָבוֹת) als deren Begründer Jakobs Söhne dastanden. Bei dem raschen und regelmässigen Fortschritt der Vermehrung fingen aber schon in der nächsten Generation die Stämme an sich in verschiedene Geschlechter zu gliedern (מִשְׁפָּחוֹת). Als allgemeines Gesetz für die Bildung der Mischpachot stellte es sich heraus, dass die Enkel Jakobs als Begründer derselben anzusehen seien; indessen dauerte die Bildung neuer Mischpachot auch noch in den folgenden Generationen fort. Dies ergiebt sich aus Num. 26. Die Zahl der damaligen Mischpachot beläuft sich auf ungefähr 60, die Stärke einer jeden schwankte zwischen vier- bis sechszehn tausend Köpfen kriegsfähiger Mannschaft. Diese bedeutende Stärke lässt es aber schon erwarten, dass das Princip der natürlichen Gliederung sich auch noch über die Mischpachot hinaus geltend gemacht haben werde. Und diese Erwartung bestätigt sich auch. Die Mischpachot zerfallen nämlich in Fa-

milien oder Häuser (בָּתִּים). Diese machten die kleinste Stammtheilung aus, denn die nächste Unterordnung wird schon durch die גְּבָרִים d. h. einzelne Männer mit Weib und Kind gebildet. Besonders klar und vollständig tritt diese vierfache Gliederung in Jos. 7, 14. 17. 18 hervor. Zwar handelt diese Stelle nur von dem Zustand der Dinge in Josua's Zeit, aber wir sind vollkommen berechtigt, denselben Zustand auch in der mosaischen und vormosaischen Zeit vorauszusetzen, da sich in der Zeit Moseh's schon dieselben Elemente der Stammesgliederung, wenn auch nicht in solcher übersichtlichen Klarheit finden, und da nirgends sich auch nur die entfernteste Andeutung findet, dass Moseh in dieser Beziehung etwas geändert, oder etwas Neues organisirt habe; vielmehr wird die Stammesgliederung allenthalben als schon fertig und abgeschlossen vorausgesetzt. — An der Spitze der Stämme und Stammtheile standen *Fürsten* und Häupter, die durch das Recht der Geburt (der Erstgeburt) zu dieser Stellung berufen waren. Sie repräsentirten die Einheit des Stammes oder der Stammesabtheilung, und hatten als solche ohne Zweifel auch entsprechende obrigkeitliche Rechte und Pflichten. Der gemeinsame Name für die Stammeshäupter aller Stufen war רָאשֵׁי בֵית־אָבוֹת (meist elliptisch ראשי־אבות). Diejenigen unter ihnen, welche an der Spitze eines ganzen Stammes standen, hiessen Fürsten, נְשִׂיאִים (נְשִׂיאֵי הָעֵדָה, נְשִׂיאֵי מַטּוֹת). Vgl. Num.1, 4. 16. Insofern ihnen die Leitung der Stämme oblag, war die Verfassung Israels also eine conföderativ-aristokratische. — Neben den Stammhäuptern, und noch viel häufiger als sie, werden die *Aeltesten* (זְקֵנִים) erwähnt. Nirgends findet sich eine Spur davon, dass sie mit den (niedern oder höhern) Stammhäuptern identisch seien; sie werden vielmehr von denselben ausdrücklich unterschieden (Deut. 29, 9). Ihr Name, wenn er auch seine streng buchstäbliche Bedeutung verloren hat, weist doch immer noch darauf hin, dass sie die Elite der durch Alter, Ansehen und Erfahrung unter ihren Volksgenossen sich auszeichnenden Männer waren. Wir werden also im Gegensatz zu dem Geburtsadel der Stammhäupter in ihnen den persönlichen oder Verdienstadel des Volkes erkennen dürfen. Während jene schon durch die Geburt zu ihrer hervorragenden Stellung berufen waren, verdankten diese ihr Amt und Ansehen persönlicher Einsicht, Weisheit und Erfahrung, und wurden ohne Zweifel durch freie Wahl des Volkes zu ihrer Stellung erhoben. Sie treten uns allenthalben als die Repräsentanten des Volkes entgegen (Exod. 3, 16. 18; 4, 29; 12, 21; 17, 5. 6; 18, 12; 19, 7; 24, 1. 9. 14 etc. etc.). Wo es gilt, auf das Volk einzuwirken, oder das Volk als solches repräsentirt zu sehen, da werden sie immer in Anspruch genommen. Sie bilden also gewissermaassen ein demokratisches Element in der sonst aristokratischen Ver-

fassung. Ihre Amtsbefugniss lässt sich aus Mangel an Nachrichten nicht genau angeben. Neben der Pflicht der Volksvertretung scheint ihnen besonders richterliche Autorität zugestanden zu haben. Ihre Anzahl war eine sehr grosse; Moseh wählte aus ihnen ein Ausschusscollegium von 70 Mann, das ihm in der Gesammtleitung des Volkes zur Seite stehen sollte (Num. 11, 16). Wahrscheinlich hatte jede Familia im weiteren Sinne (als kleinster Stammtheil), oder doch wenigstens jede Gens (Mischpachah) ihr eigenes Collegium von Aeltesten, die aus den angesehensten und einsichtsvollsten Familienvätern (נְּבִרִים) gewählt wurden. — Unter dem Einfluss ägyptischer Zustände bildete sich ein neuer Beamtenstand, der der *Schreiber* (שֹׁטְרִים, LXX: γραμματεῖς, Luth.: Amtleute). In keinem Lande der alten Welt wurde so viel geschrieben wie in Aegypten. Bei allen, auch den unbedeutendsten Vorkommnissen des öffentlichen und privaten Lebens war Feder und Tinte, Griffel oder Meissel bei der Hand; über Alles, auch das Unbedeutendste wurde Buch geführt. Sobald die Israeliten in die ägyptischen Culturzustände einzugehen anfingen, stellte sich auch bei ihnen das Bedürfniss nach schriftlichen Aufzeichnungen heraus, und bald fanden sich auch Leute, die diesem Bedürfnisse zu dienen fähig waren. Sie gewannen einen officiellen Charakter, durch welchen das von ihnen Geschriebene verbürgt war. Wahrscheinlich lag ihnen unter Anderm auch die Führung der Geschlechtsregister ob. Als nun die ägyptische Bedrückung eintrat, und das israelitische Volk mit Frohndiensten belastet wurde, wurden die israelitischen Schotherim mit der Vertheilung der Arbeiten von der Regierung beauftragt und für deren Leistung verantwortlich gemacht (Exod. 5, 10. 14).

1. Nach Jos. 7, 14. 17. 18 zerfiel die Gesammtmasse des Volkes zunächst in **Stämme,** die Stämme in **Mischpachot,** die Mischpachot in **Bottim,** die Bottim in **Gebarim.** Wir halten uns aus dem schon angegebenen Grunde berechtigt, diese Stammtheilung auch schon in der mosaischen und vormosaischen Zeit vorauszusetzen, obwohl die beiden untersten Abtheilungen im Pentateuch nicht vorkommen, da hier die Zählungen und Gruppirungen immer nur nach Stämmen und Mischpachot veranstaltet werden. Wir stehen mit dieser Behauptung im Gegensatz zu fast allen neuern Auslegern, indem diese in dem בֵּית אָבוֹת des Pentateuchs die בָּתִּים des Buches Josua wiederfinden wollen, während wir darin die Bezeichnung der Hauptstämme erkennen.

Um den Begriff des Bet-Abot zu gewinnen, gehen wir von der Bedeutung des Wortes Abot aus. Hier ist eine zwiefache Fassung möglich, entweder bezeichnet es die noch lebenden Väter, die durch Erzeugung von Kindern Väter geworden sind, im Gegensatze zu den noch unverehlichten Individuen, — oder aber es bezeichnet die Vorfahren (majores), und steht dann im Gegensatze zu der gegenwärtigen Generation. Die Beantwortung dieser Frage kann, scheint uns, nicht lange zweifelhaft sein. Unzähligemal kommt im Pentateuch wie in den übrigen Büchern des alten Test. der Ausdruck Abot in der Bedeutung Majores vor; kein einziges Mal, so viel wir wissen, so ohne Weiteres

in der Bedeutung Ehemänner, Hausväter. Der Sprachgebrauch hat die Bedeutung Majores für den Plural des Wortes אב so entschieden fixirt, dass, wo es auf einen Ausdruck für die andre Bedeutung ankommt, ein andres Wort gewählt werden muss; so wählt das Buch Josua dafür das Wort גְּבָרִים.

Bezeichnet nun der Ausdruck Abot allenthalben und darum auch in der Zusammensetzung Bet-Abot nicht die jetzt lebenden Väter, sondern deren Ahnen und Vorfahren, so steht es auch fest, dass ein Bet-Abot die geschlossene Gemeinschaft aller von den jedesmal gemeinten Abot abstammenden Familien und Individuen ist. Es fragt sich nun aber, wie weit der Ausdruck Abot in die Vorzeit zurückgreife, denn danach allein lässt sich bestimmen, ob eine jüngere oder ältere, oder mit andern Worten, ob eine familia (ein בַּיִת im Sinne von Jos. 7, 14), eine Gens (= Mischpachah) oder endlich eine tribus (מַטֶּה) gemeint ist. Befragen wir den Sprachgebrauch, so lehrt uns dieser, dass unter den Abot in der Regel die ältesten Ahnen des Volkes zu verstehen sind. Wir werden demnach das Bet-Abot mit der meisten Wahrscheinlichkeit als die älteste jener drei Volksabtheilungen, nämlich als einen Stamm zu deuten haben. Zur Gewissheit wird uns diese Vermuthung aus folgenden Stellen:

a) Aus **Num. 1, 4. 16.** Hier werden dieselben Personen, welche in Vs. 4 einzeln unter der Benennung רֹאשׁ לְבֵית־אֲבֹתָיו auftreten, in Vs. 16 zusammen als נְשִׂיאֵי מַטּוֹת אֲבוֹתָם bezeichnet, woraus sich mit Nothwendigkeit ergiebt, dass „Haus der Väter“ und „Stamm der Väter“ identische Begriffe sind, und somit ein Bet-Abot nichts anders als einer der 12 Stämme ist. Ebenso zwingend ist

b) **Num. 1, 20. 22. 24. 26. 28** etc. Es wird hier die Mustrung der 12 Stämme beschrieben mit einer bei jedem Stamme wiederkehrenden Formel (z. B. Vs. 26): „Bei den Kindern Judah sind ihre Zeugungen nach ihren Geschlechtern, nach dem Hause ihrer Väter an der Zahl der Namen so und so viel.“ Für unsre Auffassung beweisend ist hier der stets und ausnahmslos wiederkehrende Singular Bet-abot (nie Botte abot), während die Mischpachot stets im Plural auftreten. Wäre nun Bet-abot eine Unterabtheilung von einer Mischpachah, so müsste auch jenes nothwendig und stets im Plural stehen. Wir sehen also, dass vielmehr die Mehrzahl der Mischpachot in der Einheit des Bet-Abot aufgeht, dass also die Mischpachot Unterabtheilungen eines Bet-Abot sind, und somit das Letztere nur Bezeichnung eines Stammes sein kann. Diesem aus dem stetigen Singular entlehnten Argument entzieht sich zwar Gesenius mit vielen andern Auslegern, indem er Bet-Abot ohne Weitres für einen Plural erklärt = בָּתֵּי אָב „quae pluralis formandi ratio in nominibus compositis apud Syros usitatior est.“ Dass diese formandi ratio aber auch im Hebräischen usitata sei, wird nicht erwiesen und kann nicht erwiesen werden; am wenigsten aus dem בית־אבות, da dieses als Singular in seinem einfachsten und natürlichsten Sinne gefasst allenthalben einen guten Sinn giebt. Auch bezeichnet Bet-Ab erweislich etwas ganz andres als Bet-Abot. Belehrend ist dafür besonders

c) **Num. 3, 15 ff.** Hier heisst es Vs. 15: „Zähle die Kinder Levi nach dem Hause ihrer Väter, nach ihren Mischpachot.“ Dies geschieht im Folgenden: 1) nach dem Hause ihrer Väter in Vs. 17: „Die Kinder Levi sind: Gerschon, Kehat, Merari“; — diese drei bilden also das Bet-Abot der Kinder Levi; 2) nach ihren Mischpachot in Vs. 18—20, wo die Söhne Gerschons, Kehats und Merari's namhaft gemacht werden, als die Begründer der Mischpachot des Stammes Levi. Die Aufzählung schliesst mit den Worten: „Das sind die Mischpachot Levi's nach dem Hause ihrer Väter.“ Das Bet-Abot der Kinder Levi umfasst also den ganzen Stamm Levi, und die Abot sind Gerschon, Kehat, Merari.

Demnach zerfällt das Bet-Abot der Kinder Levi in drei Unterabtheilungen, deren jede den Namen Bet-Ab führt, und ein jedes Bet-Ab wieder in eine gewisse Anzahl von Mischpachot. Völlig unzweifelhaft wird dies durch das Folgende. Vs. 24: Und der Fürst des Bet-Ab der Gerschoniter sei Eliasaf; — Vs. 30: Und der Fürst des Bet-Ab der Geschlechter der Kehatiten sei Elizafan; — Vs. 35: Und der Fürst des Bet-Ab der Geschlechter Merari's sei Zuriel; — Vs. 32: Und der Fürst der Fürsten Levi's sei Eleasar. — Hier haben wir also eine authentische Erklärung des Unterschiedes von Bet-Ab und Bet-Abot. Der Ausdruck Abot als Terminus der Stammtheilung geht zurück bis auf die Söhne der 12 Stammväter, oder mit andern Worten, nur diejenigen von den Nachkommen Jakobs, welche die Volksbildung in Aegypten begründeten, und die als solche in Gen. 46 aufgezeichnet sind (vgl. Bd. I § 92, 3), sind die Abot καὶ ἐξοχήν. — Die Gliederung des Stammes Levi war aber folgende: Der Stamm oder das Bet-Abot zerfiel in so viele Stammhäuser (Bet-Ab) wie der Stammvater (Levi) Söhne hatte; jedes Bet-Ab gliederte sich dann wieder nach der Zahl der Enkel des Stammvaters in einzelne Mischpachot.

Bei den übrigen Stämmen war die Gliederung freilich nicht in derselben Vollständigkeit durchgeführt, oder doch nicht aufrecht erhalten worden. Namentlich fehlte ihnen das Bet-Ab als Mittelglied zwischen dem Bet-Abot und der Mischpachah. Wenigstens gliedern die beiden Mustrungen in Num. 1, 20 ff. und in Num. 26 die Volksmasse nur nach diesen beiden Gruppen. Bei der zweiten Zählung (Num. 26) werden die einzelnen Mischpachot namhaft gemacht. Bei Weitem die meisten führen ihren Namen und ihre Begründung auf die Söhne der 12 oder (seit der Adoption der Söhne Josefs, Gen. 48) vielmehr 13 Stammväter, wenige auch auf Enkel oder Urenkel derselben, zurück. Aber auch diese sind jenen coordinirt, nicht subordinirt. Der Name Bet-Ab fand deshalb hier keinen Platz. Nur der Stamm Levi nahm auch in dieser Beziehung eine Ausnahmestellung ein. Das bei der Gliederung der übrigen Stämme ausgelassene Mittelglied des Bet-Ab wurde bei diesem Stamme (wahrscheinlich erst durch Moseh, Num. 3) hergestellt, und zwar, wie sich aus Num. 3 deutlich ergiebt, sowohl zum Behuf einer harmonischen Lagerordnung, wie auch behufs Vertheilung der Geschäfte beim Heiligthum.

d) Wir haben also aus Num. 3 gelernt, dass der Name Abot (im eminenten Sinne) abwärts nur bis zu den Enkeln Jakobs reicht, d. h. bis zu Denen, die mit Jakob nach Aegypten zogen und dort die Bildung des Volkes begründeten. Ein Bet-Ab ist eine Volksabtheilung, die von einem Einzelnen dieser Abot abstammte; ein Bet-Abot ist eine Volksabtheilung, an deren Bildung mehrere Abot betheiligt sind. Ein Bet-Abot fasst also mehrere Bet-Ab in sich. So fixirte sich der Name Bet-Abot als Bezeichnung eines Stammes. Da aber zu den Abot nicht bloss die Enkel Jakobs, sondern auch die Söhne Jakobs und Jakob selbst gehörten (vgl. zu Gen. 46), so kann Bet-Abot auch noch in umfassenderm Sinne gebraucht werden, als das Haus der (12) Söhne Jakobs, d. h. als Bezeichnung aller Nachkommen Jakobs (= העדה). In diesem Sinne kommt es in **Exod. 6, 14** vor. Hier steht an der Spitze eines genealogischen Bruchstücks: „Dies sind die Rasche Bet Abotam". Dann heisst es: „Die Söhne Rubens sind: Chanoch, Pallu, Chezron, Charmi. Dies sind die Mischpachot Rubens". In gleicher Weise werden die Kinder Simeons und Levi's genannt. Mit Levi bricht die Genealogie ab, da es dem Verf. nur auf diesen ankam und er somit kein Interesse hatte, sie weiter fortzuführen. Die Häupter (d. h. Gründer, Anfänger) des Bet-Abot sind Ruben, Simeon, Levi. Das Bet-Abot wird also hier gebildet durch den Complex der Söhne Jakobs. — Jedenfalls bezeugt aber auch diese Stelle auf das Entschiedenste, dass Bet-Abot nicht eine Unterabtheilung von Mischpachah ist.

e) Kann nun, wie Exod. 6, 14 zeigt, der Ausdruck Bet-Abot als Bezeichnung des

Complexes aller 12 Stämme gebraucht werden, so folgt daraus, dass Bet-Ab (als das Haus eines einzelnen der dort gemeinten Väter) auch einen Stamm bezeichnen kann. So wird es unzweifelhaft in **Num. 17, 1** [16] gebraucht: „Nimm von den Kindern Israel zwölf Stäbe, je einen Stab für ein Bet-Ab, von allen ihren Fürsten nach dem Bet-Abotam, zwölf Stäbe.“ — Bet-Abotam ist hier wahrscheinlich wie Exod. 6, 14, als die zwölfgliedrige Einheit des ganzen Volkes, Bet-Ab ohne alle Möglichkeit eines Zweifels als Bezeichnung eines jeden einzelnen der zwölf Stämme zu fassen.

Aus den besprochenen Stellen ist zu ersehen, dass wenn auch im Gebrauch der Worte Bet-Ab und Bet-Abot nicht allenthalben eine scharfe, feststehende und gleichmässige Begrenzung herrscht, sie doch nimmermehr als Unterabtheilungen einer Mischpachah gefasst werden können, dass vielmehr nothwendig die Mischpachah eine Unterabtheilung des Bet-Ab und Bet-Abot sein muss. Es ergiebt sich dies so bestimmt und deutlich, dass es fast unbegreiflich erscheint, wie so viele tüchtige Ausleger das richtige Verhältniss haben verkennen können. Indess wird dies erklärlich dadurch, dass auch viele Stellen vorhanden sind, welche für die andere Auffassung zu sprechen scheinen. Dahin gehört vor Allem dies, dass sehr häufig eine Menge von רָאשֵׁי בֵּית אָבוֹת (oder noch häufiger elliptisch bloss רָאשֵׁי אָבוֹת) und zwar offenbar innerhalb eines einzigen Stammes auftreten, wodurch man sich genöthigt glaubt, das Bet-Abot als Plural und als Bezeichnung von Unterabtheilungen der Stämme und Mischpachot zu fassen. Wenn z. B. die Mischpachah der Belaiter nach 1 Chron. 7, 7 allein fünf Rasche Bet-Abot hat, wenn ferner 1 Chron. 7, 40 eine ganze Menge von Nachkommen Assers als Rasche-Bet-Abot aufgeführt werden, wenn nach Num. 36, 1 die Mischpachah der Gileaditer eine Mehrheit von Rasche Abot hat, und Aehnliches sich noch an sehr vielen andern Stellen findet, so scheint man in der That zu der Annahme berechtigt, ja genöthigt, dass der Ausdruck Bet-Abot eine Mehrzahl von Stammtheilen, die der Mischpachah untergeordnet sind, bezeichne. Und doch schwindet die ganze Schwierigkeit vor der einfachen Bemerkung, dass „Stammhäupter“ (Rasche Bet Abot) nicht nothwendig Häupter des Stammes sind, sondern auch Häupter im Stamme sein können, das heisst solche, die nicht dem ganzen Stamme, sondern den Unterabtheilungen desselben vorstehen. Rasche-Bet-Abot, oder abgekürzt Rasche-Abot heissen alle durch die Geburt dazu berufenen Volkshäupter innerhalb eines Bet-Abot, mögen sie nun an der Spitze einer ganzen Tribus, oder an der Spitze einer Gens, oder auch nur an der Spitze einer Familia (im weitern Sinne) stehen. Es ist dies so klar und unzweifelhaft, dass wir kaum nöthig haben, es durch Analogien zu beweisen. Es genüge daher die einfache Hinweisung auf den im Pentateuch so häufig vorkommenden Ausdruck נְשִׂיאֵי הָעֵדָה, worunter nicht Fürsten über die ganze Gemeinde, sondern Fürsten über einzelne Abtheilungen der Gemeinde zu verstehen sind.

Es hat sich im Vorstehenden gezeigt, dass eine Anzahl Stellen vorhanden sind, welche mit unzweideutiger Klarheit und mit zwingender Nothwendigkeit beweisen, dass Bet-Abot die Bezeichnung eines ganzen Stammes, wo nicht der ganzen Gemeinde, ist. Wo auch Bet-Abot im alten Testament vorkommt, fügt es sich mit Leichtigkeit in diese Bedeutung. Am ehesten könnte noch das Bet-Abot in Exod. 12, 3 einigen Anstoss darbieten: „Saget der ganzen Gemeinde: Am zehnten Tage dieses Monats sollen sie sich nehmen der Mann ein Lamm, nach dem Hause der Väter ein Lamm für das Haus.“ Aber ich sehe nicht ein, warum das l' bet-abot nicht als *κατὰ φυλήν* sollte gefasst werden können. So viel ist jedenfalls gewiss, dass die Stelle nicht zu der gegnerischen Auffassung von Bet-Abot nöthigt.

Nur bei einer einzigen Stelle ist es uns nicht gelungen, alle Schwierigkeit schwinden

zu sehen. Wir meinen 1 Chron. 23, 11. Hier wird von zwei Enkeln des Leviten Gerschon gesagt: „Sie hatten nicht viele Kinder und sie wurden לְבֵית אָב, zu einer Zählung.“ Die Stelle erscheint um so gewichtiger, da sie uns ungefähr in die Zeit versetzt, wo nach gegnerischer Auffassung die „Vaterhäuser“ sich gebildet haben sollen. Wird aber das Bet-Ab hier als feststehender genealogischer Terminus im Sinne einer Unterabtheilung der Mischpachah genommen, dann steht sie sprachlich und sachlich in offenem und unversöhnlichem Widerspruch mit Num. 3, 24 (s. oben); denn dort bildet Gerschon selbst ein Bet-Ab und seine Söhne die demselben untergeordneten Mischpachot, während hier erst der Enkel Gerschons ein Bet-Ab als Unterabtheilung einer Mischpachah bildet. Bei solchem Widerspruch werden wir der authentischen und jedenfalls zuverlässigern Angabe des Pentateuchs entschieden den Vorzug geben, und die Angabe der Chronik fallen lassen müssen.

Gegnerischerseits wird noch grosses Gewicht darauf gelegt, dass im ganzen alten Testament nur die Formen Bet-Ab und Bet-Abot vorkommen (nie aber Botte Ab oder Botte Abot), als woraus man zu schliessen berechtigt, oder gar genöthigt sei, dass dieses der Plural von jenem sei (Bet-Abot für Botte-Ab). Aber so lange aus dem ganzen alt-hebräischen Sprachschatze kein einziges Beispiel von solcher Bildung des Plurals zusammengesetzter Wörter nachgewiesen werden kann, während sonst stets und allenthalben der Plural sich an dem Nomen regens als dem Hauptbegriffe (naturgemäss) ausprägt, bleibe ich dabei, dass Bet-Abot nur „Haus der Väter“, nicht aber „Häuser des Vaters“ heissen könne, zumal jene Bedeutung, wie nachgewiesen, an allen Stellen anwendbar ist. Dass der Plural Abot in unserm Compositum ein selbstständiger und kein vom nomen regens octroyirter ist, wird auch schon durch Num. 1, 16 vgl. mit Vs. 4 (s. oben sub a) erwiesen. Dort wird dem singularischen Rosch l'bet Abotaw in Vs. 4 das pluralische Nesi'e Mathot Abotam substituirt. Stände nun in Vs. 4 Bet-Abot für Botte-Ab, so müsste in Vs. 16 nothwendig Mathot-Ab gesagt sein. — Aber gerade diese Stelle scheint dafür zu sprechen, dass man die Pluralformen Botte-Ab und Botte-Abot absichtlich vermied, und wo der Context den Plural forderte, statt Botte lieber ein andres entsprechendes Wort wählte. Worin diese Scheu des Sprachgebrauches vor den Formen Botte-Ab und Botte-Abot begründet war, lässt sich aber nicht mit Sicherheit ermitteln, — vielleicht darin, dass sich (wie Jos. 7 zeigt) für Bottim bereits der Begriff familiae fixirt hatte.

§ 9. Die göttliche *Offenbarung*, sowohl die mittelbare durch prophetische Rede und Gesichte, wie die unmittelbare durch Gottesreden, -Thaten und -Erscheinungen, war seit Jakobs Tagen zurückgetreten. Wenigstens finden wir nirgends die geringste Spur von ihrer Fortdauer. Erst gegen das Ende des ägyptischen Zeitraums beginnt sie, eine neue und höhere Epoche ihrer Geschichte anbahnend, wieder einzugreifen[1]). Selbst die Geburt Moseh's, des Gotteshelden, der der grösseste unter allen im alten Bunde war, ist noch nicht, wie man nach anderweitigen Analogien erwarten sollte, von einer Gottesmanifestation begleitet*). — Dies vierhundertjährige Schweigen der Offenbarung finden wir darin begründet,

*) Wir nehmen uns der Mythen-Theologie gegenüber die Freiheit, auf diesen Mangel als auf einen neuen Beweis gegen die Mythentheorie aufmerksam zu machen.

dass die eigenthümliche Aufgabe dieses Zeitraums eine durch bloss natürliche Mittel zu erreichende war. Die materielle Bildung des Volkes war, nachdem durch Einwirkung der Gnade in Abraham, Isaak und Jakob der natürliche Bann der Unfruchtbarkeit, der auf diesem Geschlechte lastete, überwunden war, bloss Gegenstand eines Naturprocesses, der zu seiner gedeihlichen Entfaltung nur des allgemeinen Aufsehens göttlicher Providenz bedurfte. Und was die Ausbildung zum Culturvolke betrifft, so sollte Aegypten ihr Lehrmeister sein. Hierzu bedurften sie vorerst keiner göttlichen Nachhülfe. Zwar war die ägyptische Cultur, die Israel sich aneignen sollte, ganz und gar vom Naturdienste, den Israel meiden sollte, durchdrungen und getragen; — jedoch nicht so, dass jene nicht ohne diesen hätte herübergenommen werden können. Und in dem von den Vätern ererbten religiösen Bewusstsein, in der Erinnerung an die denselben zu Theil gewordenen Offenbarungen und Verheissungen, in der dadurch begründeten Hoffnung auf dereinstige nationale Selbstständigkeit hatte Israel kräftige und sichere Reagentien, vermittelst deren es das Ungöttliche im ägyptischen Wesen erkennen und ausscheiden konnte und sollte. — Ueber den *Cultus* der Israeliten während des Aufenthaltes in Aegypten fehlen ausdrückliche Angaben, doch kann aus gelegentlichen Angaben Manches darüber erschlossen werden. Dass sie nicht ganz und gar ohne Cultus gewesen sind, lässt sich von vornherein behaupten; denn wo wäre im Alterthum ein Volk, das in gar keinem Verhältnisse zur Gottheit gestanden und dies Verhältniss nicht im Cultus bethätigt hätte? Es kann nur die Frage sein, ob und in wie weit Israel dem von den Vätern ererbten Cultus treu geblieben sei, oder aber den ägyptischen Cultus adoptirt habe. Die Lebendigkeit, mit welcher sich die Erinnerung an die Geschichte der Väter im Volksbewusstsein erhielt, — dafür bürgt schon die Ausführlichkeit ihrer Aufzeichnung in der Genesis, — lässt erwarten, dass sie die von ihnen ererbten Cultusformen treu bewahrt haben werden. Aber die relative Armuth der patriarchalischen Cultusformen, gegenüber dem Reichthum und der Mannigfaltigkeit der ägyptischen Cultusformen, mit denen sie in so nahe Berührung kamen, lässt auch erwarten, dass diese nicht ohne erweiternden und mehrenden Einfluss auf jene geblieben sind. Eine solche Bereicherung der gottesdienstlichen Formen mit ursprünglich ägyptischen Elementen konnte aber eine zwiefache sein. Ganz unverfänglich war sie, so lange sie nur Formen und Symbole aufnahm, die mit den von den Vätern überkommenen religiösen Anschauungen vereinbar waren, d. h. die geeignet waren, diesen Anschauungen einen angemessenen Ausdruck, eine reichere und mannigfaltigere Darstellung zu leihen, ohne ihren eigenthümlichen und unterscheidenden (theistischen)

Charakter zu verwischen oder irgendwie zu beeinträchtigen. Gehörte ja doch dies mit zu der Aufgabe, welche Aegypten an dem Erwählten Jehovah's auszurichten hatte. Dass diese Art der Bereicherung in nicht geringem Maasse stattgefunden haben muss, ergiebt sich aus der Geschichte der Gesetzgebung. Wie viele religiöse Gebräuche, Symbole und Institute, deren Verwandtschaft mit ägyptischen Cultusformen sich nicht in Abrede stellen lässt (z. B. das Urim und Tummim), werden im mosaischen Gesetze als bekannt vorausgesetzt. Mit einer Unbefangenheit, die voraussetzt, dass diese Formen und Symbole dem Volke schon völlig geläufig sind, überhebt die Gesetzgebung sich einer nähern Beschreibung derselben, während sie andre Institute, von denen dies nicht vorauszusetzen war, mit der eingehendsten, man möchte sagen, kleinlichsten Sorgfalt beschreibt. Die Gesetzgebung hatte in solchen Fällen nur die Aufgabe, das schon Adoptirte wo nöthig zu läutern, zu legitimiren, zu regeln und dem gesammten System der religiösen Symbolik, das sie organisirte, an der rechten Stelle einzugliedern. Aber es war auch noch eine andre Art der Bereicherung des Cultus möglich, die nicht so unverfänglich war. Sie bestand darin, wenn religiöse Formen und Symbole mit sammt ihrem heidnischen Inhalte herübergenommen wurden, — oder, was auf dasselbe herauskommt, wenn solche Formen adoptirt wurden, die einer Füllung mit theistischen Ideen und Anschauungen von vornherein absolut unfähig waren, weil sie nur für heidnische Ideen geschaffen und geeignet waren, und daher, auch wenn die widerstrebende theistische Idee ihr aufgezwungen wurde, doch dieselbe unwillkührlich und unvermeidlich in eine heidnische verkehrten (z. B. die Anbetung Gottes unter dem Bilde eines Stieres Exod. 32). Die magische Gewalt und der unwiderstehliche Reiz, welche der Naturdienst über die Gemüther in der alten Welt ausübten, gegen welche zwar das geistlichgesinnte Israel durch das religiöse Erbe der Väter, durch seine Hoffnungen und Verheissungen geschützt war, die aber dem fleischlich gesinnten Israel ebenso verführerisch waren, wie allen übrigen Völkern, — diese Macht des Naturdienstes in jener Zeit lässt von vornherein befürchten, dass die wohlberechtigte Annahme ägyptischer Cultusformen und Symbole nicht mit der strengen Sichtung und Läutrung verbunden gewesen sei, die erforderlich war, um nicht einer falschen, ungöttlichen Religionsmengerei sich schuldig zu machen. Und auch diese Befürchtung bestätigt sich durch die Geschichte, vielleicht sogar in weiterer Ausdehnung, als wir es erwarten sollten. Ezech. 20, 5—8 (vgl. K. 23, 3) führt Klage darüber, dass Israel sich in seiner Jugend verunreinigt hat an den Göttern der Aegypter; ebenso Jos. 24, 14. Und an der Errichtung des goldenen Kalbes in der Wüste (Exod. 32) haben wir ein Beispiel und

Zeugniss, wie tief dieser falsche Synkretismus Wurzel gefasst hatte, wie allgemein er verbreitet war. Auch die immer wiederkehrenden Verbote des Naturdienstes und naturdienstlicher Cultushandlungen, die das Gesetz so oft einzuschärfen für nöthig hält, setzen eine mächtige, schon zur Erscheinung gekommene Neigung zum Naturdienste voraus. So ersehen wir aus Levit. 17, 7, dass namentlich der ägyptische Bocksdienst viel Anklang gefunden hatte. Eine ausdrückliche Verläugnung des Gottes seiner Väter, einen bewussten Abfall von der Religion der Väter wird das Volk schwerlich damit gewollt oder darin erkannt haben. Erst die Belehrung des Gesetzes und die begleitende Zucht der Geschichte konnte ihm über die Gefahren des Abgrundes, in den es sich zu stürzen bereit war, die Augen öffnen. — Forschen wir nach Zeugnissen thatsächlicher Ausübung von Cultusformen, die schon die Väter gekannt und geübt haben, so kommt dabei besonders die Beschneidung, das Opfer und die Sabbatsfeier in Betracht. In Betreff der Beschneidung bezeugt Exod. 4, 24—26 (vgl. § 13, 3), dass dies Bundeszeichen fortwährend in Geltung und Uebung geblieben ist, und in Jos. 5, 5 wird ausdrücklich gesagt, dass alles Volk, welches aus Aegypten auszog, beschnitten gewesen sei. — Dass der Opfercultus während des Aufenthaltes in Aegypten aus Rücksicht auf die Aegypter, denen die israelitische Opferweise ein Gräuel war, ganz und gar sistirt habe, könnte man aus Exod. 8, 25—28 zu schliessen sich berechtigt halten. Allein hier ist nur von einem besonders feierlichen Opferfeste, bei dem die ganze Gemeinde sich betheiligte, und das daher das grösste und allgemeinste Aufsehen erregen musste, die Rede. Ein solches innerhalb des ägyptischen Gebietes vorzunehmen, musste allerdings (§ 21, 3) nicht rathsam erscheinen. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass nicht Opferhandlungen inter privatos parietes ohne Aufsehen und ohne den Charakter einer Demonstration ungestört und ungehemmt hätten stattfinden können. Jedenfalls aber bezeugt diese Stelle, einmal, dass das Bedürfniss eines Opfercultus im religiösen Volksbewusstsein nicht erloschen war, und andrerseits, dass die von den Vätern ererbte und von den Aegyptern verabscheute Form des Opfers noch geltend war, dass also wenigstens in dieser Beziehung die Israeliten ihre religiöse Eigenthümlichkeit den Aegyptern gegenüber treu bewahrt haben. Von einem besondern Priesterstande findet sich nirgends eine Spur. Weder kann Exod. 19, 22 noch 1 Sam. 2, 27 dafür als Beweis geltend gemacht werden, denn dort fungiren offenbar die Aeltesten (Vs. 7) als Priester und in der andern Stelle steht nichts davon, dass Levi's Stamm schon in Aegypten priesterlich fungirt habe. Fanden Opfer statt, so fungirten ohne Zweifel, wie in der Patriarchenzeit (Bd. I, § 98, 2), dabei die

Familienväter oder Familienhäupter, oder falls das Opfer ein Gesammtopfer für das ganze Volk war, die Stellvertreter des Volkes, d. h. die Aeltesten. Was endlich den Sabbat betrifft, so ist das Dasein, so wie die Art und Weise seiner Feier selbst im patriarchalischen Zeitalter zweifelhaft (Bd. I, 98, 2) und weder aus Exod. 16, 22 f. noch aus Exod. 20, 8 kann mit Sicherheit etwas über die Praxis in Aegypten geschlossen werden. Vermuthen lässt sich auch wohl, dass die ägyptischen Frohnvögte (Exod. 5, 13. 14) schwerlich auf eine etwa vorhandene Sabbatsfeier Rücksicht genommen haben werden.

1. Für eine continuirliche Fortdauer der Offenbarung in Aegypten hat man wohl **1 Sam. 2, 27** geltend machen wollen, indessen mit Unrecht. Wenn es hier heisst: „Ich habe mich geoffenbaret Deines Vaters Hause, da sie noch in Aegypten waren in Pharao's Hause etc.“, so wird der Inhalt dieses Wortes vollkommen erschöpft durch die Beziehung auf das letzte Jahr des ägyptischen Aufenthaltes. — Dagegen ist es allerdings ein Zeugniss für die Continuität des religiösen Bewusstseins im Volksleben, dass so vielen nominibus propr. dieser Zeit (Num. 3) der Gottesname eingeprägt ist.

§ 10. (1 Chron. 7, 20—24). — Ueber die Schicksale, welche die einzelnen Stämme in den ersten Jahrhunderten dieses 430jährigen Zeitraums erfahren haben mögen, wird uns im Pentateuch nichts berichtet. Dagegen enthält die angeführte Stelle der Chronik einige höchst merkwürdige Data, die, wenn sonst unsre Deutung derselben die richtige ist, uns belehren, dass ein Theil der Israeliten schon frühe an eine Rückkehr nach Palästina gedacht und dieselbe eigenmächtig zu verwirklichen versucht habe. Es ist namentlich ein Theil des Stammes Efraim, der sich noch zu Lebzeiten des Stammvaters wiederum auf dem südlichen Hochlande Palästina's ansiedelt, und von dort aus sogar räuberische Einfälle in die philistäische Meeresniedrung macht, dabei aber so schwere Verluste erleidet, dass daraus dem ganzen Hause ihres Vaters bitterer Kummer erwächst. Wahrscheinlich musste in Folge dieser Schwächung das abentheuerliche Unternehmen bald wieder aufgegeben werden [1]). — Auf ein ähnliches Unternehmen führt 1 Chron. 4, 22, wo von etlichen Nachkommen Judah's berichtet wird, dass sie über Moab geherrscht hätten. Der Chronist nennt das דְּבָרִים עַתִּיקִים d. i. alte, einer fernen, entrückten Zeit angehörige Geschichten. — Ueber das Verhältniss der Israeliten zur Hyksosdynastie vgl. § 35 ff.

1. Die Stelle **1 Chron. 7** (8), **21** enthält fast ebenso viel Räthsel wie Worte. Voran geht Vs. 20 eine von Efraim ausgehende bis ins siebente Glied fortgesetzte Genealogie: „Die Söhne Efraims sind: Schutelah und dess Sohn Bered und dess Sohn Tachat und dess Sohn Elada und dess Sohn Sabad und dess Sohn Schutelah, und Eser und Elead. Dann heisst es Vs. 21: Und es tödteten sie die Männer von Gat, die Gebornen in dem Lande, denn sie waren hinabgestiegen,

zu rauben ihre Heerden (Vs. 22) Und ihr Vater Efraim trug Leid viele Tage und es kamen seine Brüder ihn zu trösten. (Vs. 23) Und er ging ein zu seinem Weibe und sie ward schwanger und gebar einen Sohn, und er nannte ihn B'riah, denn übel stand es um sein Haus. (Vs. 24) Und seine Tochter Scheerah baute das untere und obere Bet-Choron und Ussen-Scheerah."

Streitig ist nun zunächst die Zeit der Begebenheit. Ewald (I, 490) verlegt sie in die vorägyptische Zeit. Da Ewald sich aus kritisch orakelnder Machtvollkommenheit nach Belieben Geschichte zu machen berufen hält, so kümmert es ihn natürlich nicht, dass die Genesis Efraim erst in Aegypten geboren werden lässt. Lengerke (I, 355) und Bertheau (Chronik S. 83) verlegen dagegen unsre Begebenheit in die unmittelbar nachmosaische Zeit, wobei sie unbefugter Weise den B'riah in C. 7, 23 mit dem Benjaminiten Briah (in C. 8, 13) identificiren. Bertheau wirft sich noch die Frage auf: „Wie steht es aber dann mit Efraim dem Vater, der über den Verlust seiner Söhne trauert? Wir werden Efraim, antwortet er, als die Gesammtheit des Stammes auffassen müssen, welche über das Unglück, von dem zwei ihrer Söhne, d. h. zwei Abtheilungen des Stammes, betroffen waren, trauerte." Schön! aber, fragen wir weiter: Wie steht es denn mit Efraim, der nach jenem Unglück zu seinem Weibe eingeht und einen Sohn Namens B'riah mit ihr zeugt? Ist darunter auch die Gesammtheit des Stammes zu verstehen? — Da an einen andern, jüngern Efraim nicht gedacht werden kann, so führt uns die Angabe der Chronik spätestens in den Anfang des zweiten Jahrhunderts des ägyptischen Aufenthaltes. Damit scheint nun aber das Vorangehende in Widerspruch zu stehen, insofern man in Vs. 21 Schutelah, Eser und Elead als Söhne Sabads, und als Nachkommen Efraims im siebenten Gliede ansieht. Allerdings wird zwar das Suffix in וַיַּהַרְגוּם (Und es tödteten sie) nur auf die Letztgenannten bezogen werden können. Aber es ist ohne Zweifel verkehrt, die drei Letztgenannten einander zu coordiniren und als Söhne Sabads anzusehen, — dann müsste statt „dess Sohn" dess „Söhne" erwartet werden. Vielmehr müssen wir mit Bertheau (ad h. l. S. 82) die beiden Letztgenannten (Eser und Elead) für unmittelbare Söhne Efraims halten, in der Weise, dass sie die mit Schutelah in Vs. 20 begonnene Reihe fortsetzen.

Streitig ist ferner das Subject zu יָרְדוּ (ob Efraimiter oder Gatiter) und damit zusammenhangend die Oertlichkeit der Begebenheit. Die ältern Ausleger nahmen gewöhnlich an, dass die Efraimiter den Raubzug gegen die Gatiter, und zwar von Aegypten aus nach Philistäa, unternommen hätten. Calov (Bibl. illustr. ad h. l.) motivirt dies nicht ungeschickt in folgender Weise: „De Ephraimitis res ita habet: mora impatientes et gloria primogeniturae a Jacobo concessae tumentes tentarunt magnis consiliis eductionem ex Aegypto, adeoque progressi sunt, collecto exercitu, vivente adhuc patre Ephraimo, ex Aegypto affines terrae Canaan. Quo nomine accusat eos Assaph (Ps. 78, 9), quod non exspectato justo tempore terram promissam invadere ausi fuerint fiducia copiarum et peritia sua in re bellica, additque, quod justo Dei judicio temeritatis suae poenas dederint, terga verterint, inque fuga misere perierint." Aber abgesehen davon, dass in Ps. 78, 9 nichts von Alle dem zu lesen ist, was Calov dort gefunden hat, so wird diese Auffassung durch das ירד, das unmöglich von einem Zuge aus Aegypten nach dem höher gelegenen Philisterlande gebraucht werden kann, unmöglich gemacht. Nehmen wir als damaligen Aufenthalt der Efraimiter das Land Gosen an, so müssen wir auch nothwendig die Gatiter als die Unternehmer des Raubzuges ansehen. Oder soll umgekehrt das ירד auf die Efraimiter bezogen werden, so müssen wir annehmen, dass dieselben damals

nicht mehr in Gosen wohnten, sondern sich schon auf dem palästinensischen Hochlande festgesetzt hatten.

Zwischen diesen beiden Auffassungen haben wir zu wählen. Für die letztere hat sich ausser Bertheau und Lengerke (dessen Deutung sich uns aber schon als unzulässig erwiesen hat) noch Saalschütz (Mos. Recht. Berl. 1848 S. 651 f.) in eigenthümlicher und beachtungswerther Weise entschieden. Seine Auffassung berührt sich zum Theil mit der von Calov, aber er beschreibt und motivirt sie ganz anders. „Aus K. 7, 24 ersehen wir, sagt er, dass eine Urenkelin Josefs das obere und untere Beth-Choron in Canaan baute. Geschah die Erbauung dieser Städte, wie die Forscher annehmen, und woran der Zusammenhang der Stelle, in welcher noch von dem lebenden Ephraim die Rede ist, kaum zweifeln lässt, während des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten, so haben wir einen wirklichen Beweis dafür, dass ein Theil der Hebräer die Heerden, wie vorher, bis nach Palästina trieb, und dass sie sogar fortfuhren in dem Lande sich einzurichten und anzubauen.“ Aus K. 7, 21 scheint ihm nun hervorzugehen, „dass die Ephraimiten, bereits zur Lebenszeit des Vaters, in Palästina selbst Niederlassungen hatten; und war dies in den Gegenden, wo gleichzeitig, oder etwas später Beth-Choron gebaut war, dessen Lage uns ziemlich genau bekannt ist (nach Robinson = Beit-Ur, fünf Stunden nordwestlich von Jerusalem), also in den Gebirgsgegenden nahe vor Gath, so hat man auf der Karte den besten Commentar zu jener Stelle der Chronik.“

Die andre Auffassung, welche den Raubzug von den Gatitern ausgehen lässt, ist vertreten von Lightfoot (Opp. I, 23. Roterd. 1686), von Chr. B. Michaelis (Uber. adnott. in hagiogr. III, 370) u. v. A. Da das נוֹלָדִים בָּאָרֶץ nothwendig von dem Lande zu verstehen ist, wohin der Raubzug gemacht wurde, so müsste man bei dieser Deutung annehmen, dass die raubenden Gatiter früher selbst in Gosen gewohnt und etwa durch die Ausbreitung der Israeliten aus demselben verdrängt, jetzt einen Rachezug gegen ihre Verdränger unternommen hätten. — Wir halten diese Auffassung zwar für sprachlich zulässig, obwohl sie mehrfach gezwungen erscheint. Natürlicher zunächst erscheint die Deutung: „Die Gatiter erwürgten die Efraimiter, denn (כִּי) dieselben waren hinabgezogen, das Vieh der Gatiter zu rauben.“ Auch das נולדים בארץ wird, scheint uns, viel natürlicher, d. h. zusammenhangs- und geschichtsgemässer, von einem Geborensein im philistäischen Lande verstanden. Dazu kommt nun noch das unzweideutige Zeugniss aus Vs. 24, sofern nämlich, wie auch uns wahrscheinlich ist, die Erbauung Bet-Choron's in die vormosaische Zeit fällt. Wir sind deshalb geneigt, der Deutung von Saalschütz den Vorzug zu geben.

Moseh's Geburt und Erziehung.

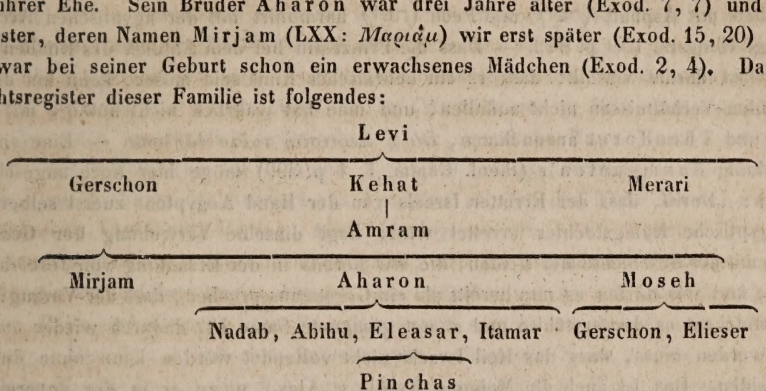
§ 11. (Exod. 2, 1—22. — K. 6, 16—25.) — Gerade in der Zeit des härtesten Druckes, als das Gebot, alle neugebornen Knaben der Israeliten sogleich zu ertränken noch in seiner ganzen Strenge bestand, wurde einem Israeliten Amram, aus dem Stamme Levi's und dem Geschlechte Kehat's, von seinem Weibe Jokebed ein Sohn geboren [1]). Das Kind zeichnete sich durch seltene Schönheit aus; um so mehr ist Mutterliebe darauf bedacht, es wo möglich vom drohenden Untergange zu retten. Drei Monate lang weiss sie es zu verbergen, doch länger kann sie nicht hoffen, es den Späherblicken der ägyptischen Henker zu entziehen. Aber

Mutterliebe ist erfinderisch. Jokebed weiss, dass die Tochter Pharao's an einer gewissen Stelle des Nils zu baden pflegt. Darauf baut sie ihren Plan; sie rechnet auf die Empfindsamkeit des weiblichen Herzens bei der Prinzessin. In einem wohlverpichten, aus Papyrusstauden verfertigten Kästchen setzt sie das Kind an der bekannten Stelle des Nils zwischen dem Schilfe aus, und lässt ihre ältere Tochter Mirjam als Späherin über das weitere Schicksal desselben zurück. Ihr Plan gelang. Die Königstochter bemerkt das Kästchen; sie lässt es sich bringen und der Anblick des schönen weinenden Knäbleins verfehlt nicht des gewünschten Eindrucks auf das Herz der Prinzessin. Dass es der israelitischen Knäblein eines sein müsse, hat sie bald errathen. Wie von ungefähr ist Mirjam hinzugetreten. Sie erbietet sich, eine hebräische Amme herbeizuschaffen. Natürlich holt sie die eigene Mutter und ihr übergiebt die Tochter Pharao's das Kind mit den Worten: „Nimm hin das Kindlein und säuge mir's; ich will's dir lohnen.“ [2]) — Mit Spannung sehen wir der weitern Lebensentwicklung des also geretteten Kindes entgegen; wir ahnen, dass es zu einer besondern Mission bestimmt sei. Auch die Eltern desselben werden ohne Zweifel von einer solchen Ahnung oder Hoffnung ergriffen und um so mehr darauf bedacht gewesen sein, dem Geiste des Kindes die Richtung zu geben, die ihrer Hoffnung entsprach. Zwar konnte das Kind, das die Tochter Pharao's als ihren Adoptivsohn selbst erziehen wollte, nur wenige Jahre in dem Hause seiner leiblichen Eltern weilen; aber auch später konnte es nicht auffallen, wenn der Knabe öfter das Haus seiner Amme besuchte. Gewiss wird auch das Volk, dem der Knabe durch seine Geburt angehörte, ahnungs- und hoffnungsvolle Blicke auf denselben geworfen haben; wenigstens später in den ausserordentlichen Lebensführungen desselben ein Zeugniss göttlicher Vorsehung und Berufung erkannt haben. — Nach der Entwöhnung bringt Jokebed den Knaben seiner hohen Pflegemutter zurück. Diese nennt ihn Mo-udsche (d. i. ex aqua servatus, LXX *Μωϋσῆς*, hebraisirt מֹשֶׁה)[3]) und lässt ihn in aller Weisheit der Aegypter erziehen[4]). In dieser Stellung wartet seiner eine glänzende Laufbahn. Die höchsten Ehrenämter standen dem hochbegabten Adoptivsohne der Prinzessin offen. Aber in seiner Brust fühlt er einen andern Beruf. Mit der Muttermilch hat er schon die Liebe zu seinem Volke eingesogen, und die Leiden seiner Brüder gehen ihm tief zu Herzen. Er glaubt sich zu ihrem Retter und Rächer berufen. Ueber solchen Planen brütend begegnet er einst einem Aegypter, der einen Israeliten misshandelte. Uebermannt von dem Eifer für sein Volk erschlägt er den Aegypter und verscharrt ihn im Sande. Niemand als der misshandelte Israelite war Zeuge dieser Rachethat. Durch ihn wahrschein-

lich verbreitet sich die Kunde von dem Geschehenen unter den übrigen. Die That wog einer Aufforderung zur gemeinsamen Erhebung gegen die Bedrücker gleich, und schon glaubt ihr kühner Urheber durch sie ein gewisses Maass von Autorität über sein Volk erlangt zu haben. Als er daher nach einiger Zeit zwei Israeliten trifft, die mit einander zankten, will er als Schiedsrichter auftreten, wird aber von der Seite dessen, dem er Unrecht gab, schnöde zurückgewiesen. „Wer hat dich, ruft ihm dieser zu, als Obersten und Richter über uns gesetzt? Willst du mich auch erwürgen, wie du neulich den Aegypter erwürgt hast?“ Durch diese Rede verbreitet sich die Kunde von Moseh's That auch unter den Aegyptern. Auch der König erfährt sie, und trachtet ihm nach dem Leben. Vom Könige verfolgt, von seinem Volke im Stiche gelassen, sieht sich Moseh zur Flucht genöthigt.[5]) Er sucht und findet Zuflucht im Lande der Midianiter[6]). Ein Fürst und Priester dieses Volkes, Reguel mit Namen,[7]) um dessen Töchter er sich verdient gemacht hatte durch den Schutz, den er ihnen gegen die Rohheit der Hirten gewährte, nimmt ihn in sein Haus auf, giebt ihm seine Tochter Zipporah zum Weibe und überträgt ihm die Sorge für seine Heerden. — Mit seiner Flucht aus Aegypten begann für Moseh eine neue Schule der Erziehung. In Aegypten, am Hofe Pharao's, hat er Vieles gelernt, dessen er zu seinem Berufe als Retter und Führer Israels, als Mittler des alten Bundes und Begründer der Theokratie, als Prophet und Gesetzgeber bedurfte. Aber seine dort erlangte Ausbildung war nur eine einseitige. Er hat zu herrschen gelernt, aber noch nicht zu dienen, und doch bedurfte er des Letztern ebenso sehr und noch mehr als des Erstern. Dem Feuereifer der Jugend fehlt noch die Bedächtigkeit, die Geduld und die Beharrlichkeit des Alters. In Aegypten ist das Bewusstsein seines Berufes erweckt und erwacht; aber es ist noch mit Selbstsucht, Hochmuth und Ehrgeiz, mit überstürzendem Eifer und baldverzagendem Kleinmuthe versetzt. Er versteht noch nicht die für das Wirken im Reiche Gottes so unentbehrliche Kunst des Stilleseins und Harrens, des Wartens und Lauschens auf Gottes Wege und Winke. In der Schule ägyptischer Weisheit ist sein Geist mit reicher Fülle menschlicher Weisheit ausgestattet worden, aber sein Herz ist dabei das trotzige und verzagte Ding des natürlichen Menschen geblieben und ist daher zum Vernehmen göttlicher Weisheit noch wenig geeignet, zur Ausführung göttlicher Werke noch wenig tauglich. Auch das Sichten und Scheiden, das Wiegen und Wägen des Gelernten und Erlebten war gewiss noch weit hinter der Gewiegtheit und Sicherheit zurück, die sein Beruf von ihm forderte. Das Alles sollte er noch lernen und üben. Verfolgung und Trübsal, Noth und Flucht, Natur und Einsamkeit sind seine Lehrmeister,

sie vollenden seine vorbereitende Erziehung für die Ausrichtung seines göttlichen Berufs.[8]).

1. Ueber Amram und Jokebed vgl. § 6, 1. Moseh war nicht der erstgeborne Sohn ihrer Ehe. Sein Bruder Aharon war drei Jahre älter (Exod. 7, 7) und seine Schwester, deren Namen Mirjam (LXX: *Μαριάμ*) wir erst später (Exod. 15, 20) erfahren, war bei seiner Geburt schon ein erwachsenes Mädchen (Exod. 2, 4). Das Geschlechtsregister dieser Familie ist folgendes:



2. Die Urkunde bringt ausdrücklich die auffallende **Schönheit** des Kindes in Beziehung zu dem Entschluss der Mutter, es zu verbergen und wo möglich zu retten. Vs. 2: „Und sie sah das Kind, dass es gut war" (כִּי־טוֹב, LXX: *ἀστεῖος*). Es ist nun zwar nichts Besondres, dass eine Mutter ihr neugebornes Kind schön findet; aber eben darum, weil es etwas so gar Gewöhnliches ist, treibt der Charakter der heiligen Urkunde uns dazu, mehr als dies Gewöhnliche dahinter zu suchen. Diesen Eindruck hatte auch Stephanus, der Act. 7, 20 die Schönheit des Kindes ausdrücklich zu Gott in Beziehung stellt (*καὶ ἦν ἀστεῖος τῷ Θεῷ*). Aus den Augen des Kindes muss eine besondre Gottesmahnung zur Mutter gesprochen haben; aus ihnen mag sie ahnungsvoll eine bedeutsame Zukunft herausgelesen haben, die sie, gläubig an die Verheissungen der Väter, der schweren, noth- und sorgenvollen Gegenwart gegenüberstellt. So hat auch der Verfasser des Hebräerbriefs (11, 23) die Sache angesehen, indem er die Erhaltung des Knaben als ein Werk des Glaubens preist. Noch klarer wäre die Sache, wenn die jüdische Tradition, welche Amram als Propheten bezeichnet, anerkannt werden dürfte. Aber dazu fehlt alle Berechtigung: vielmehr scheint diese Angabe nur ein Ausfluss unsrer Stelle zu sein. Wäre die Geburt Moseh's von ausdrücklichen Gottesoffenbarungen oder Weissagungen begleitet gewesen, so würde sicherlich die h. Urkunde nach ihrer sonstigen Weise nicht unterlassen haben, sie mitzutheilen. In ihrem Schweigen aber finden wir ein Zeugniss ihrer historischen Treue. — Josephus kennt auch den Namen der rettenden Königstochter. Er nennt sie (Ant. 2, 9. 5) Thermuthis. Wir werden aber darauf ebenso wenig zu geben haben, wie auf Eus. praep. evang. 9, 27, wo sie *Μέθουσις* genannt wird. Letzteres erscheint überdem als eine Corruption des Namens Mirjam. — Die im Nile **badende Königstochter** ist Herrn v. Bohlen (Genesis S. LXXXI) ein gewaltiges Aergerniss und ein Zeugniss für die grobe Unwissenheit des Verf. in Betreff ägyptischer Zustände. Aber die grobe Unwissenheit fällt auf den Kritiker zurück. In Aegypten waren die Frauen bei Weitem nicht so eingeschränkt als es im Orient und selbst auch in Griechenland der Fall war. Wir finden auf den Denkmälern Scenen, in welchen sich die ägyptischen Weiber mit fast modern-europäischer Freiheit in den Gesellschaften der Männer bewegen (Hengstb. Mos. u. Aeg. S. 25). „Dass die Königstochter an den Nil geht, sich zu waschen (לִרְחֹץ), erklärt sich aus der ägyptischen Vorstellung von der

Heiligkeit des Nils. Eine Abbildung einer ägyptischen Badescene, — eine Dame mit vier Dienerinnen, welche ihr aufwarten und verschiedene Geschäfte besorgen — findet man bei Wilkinson III, 389“ (Hengstb. l. c. 85). Auch die Bereitung des Kästchens (der Name (תֵּבָה) erinnert an Noah's Rettungsarche) aus Papyrusstauden und die Bekleidung desselben mit Asphalt (חֵמָר) und Pech (זֶפֶת) harmonirt mit der ägyptischen Archäologie, vgl. Hengstb. l. c. p. 84 f. — Dass die Prinzessin bei dem Anblick des Knaben gleich von selbst darauf verfällt, dass es ein hebräisches Kind sein müsse, kann bei den obwaltenden Verhältnissen nicht auffallen, und man hat wahrlich nicht nöthig, mit Aben Esra und Theodoret anzunehmen, ὅτι ἡ περιτομὴ τοῦτο ἐδήλωσε. — Eine sinnvolle Bemerkung Baumgarten's (theol. Comm. I, 1 p. 399) möge hier noch angeschlossen werden: „Darin, dass der Erretter Israels von der Hand Aegyptens zuerst selber durch die ägyptische Königstochter errettet wird, liegt dieselbe Verwebung der Geschichte Israels mit der Geschichte der Heiden, die wir bereits in der Erzählung von Josef bemerkt haben, und wir dürfen es nun bereits als ein Gesetz aussprechen, dass der Vorzug Israels, nach welchem es der erwählte und zuerst gesegnete Same ist, dadurch wieder ausgeglichen werden muss, dass das Heil Israels nicht vollendet werden kann ohne die Hülfe der Heiden. Das ist auch die Meinung Kyrills v. Alex., wenn er in der unvermittelten Weise des Allegorisirens sagt: Die Tochter Pharao's ist die Gemeinde der Heiden“. — An den entscheidenden Knotenpuncten der Heilsgeschichte, wo eine neue Knospe der Entwicklung sich aufthat, da kommt, wie von der göttlichen Vorsehung gerufen, immer das Heidenthum zu Hülfe und hilft die Knospe von ihren Fesseln befreien, dass sie sich zur herrlichen, weithin duftenden Blüthe erschliessen kann.

3. Als Zeitpunct der **Entwöhnung** des saugenden Kindes nimmt man gewöhnlich nach 2 Macc. 7, 27; 1 Sam. 1, 23. 24; Josephi ant. II, 9, 6, die Vollendung des dritten Lebensjahres an. — Da die Prinzessin das Kind adoptiren und als ihren eigenen Sohn erziehen will (Vs. 10), so ist es billig, dass sie auch, Mutterrechte übend, ihm den **Namen** giebt. Natürlich wird sie dazu einen ägyptischen Namen gewählt haben. Der Name מֹשֶׁה ist nun zwar unzweifelhaft ein hebräischer (= der Herausziehende, der Retter). Aber wir haben hier ohne Zweifel denselben Fall wie Gen. 41, 45, wo der dem Josef vom ägyptischen Könige beigelegte ägyptische Name Psomtomphanech in der eine hebräische Etymologie zulassenden Form Zofnat-Paneach wiedergegeben wird (Bd. I, § 88, 2). Wie dort, so führen uns auch hier die LXX durch engern Anschluss an die ursprüngliche ägyptische Form auf die richtige Spur. Sie geben den Namen stets durch *Μωϋσῆς* wieder. Schon Josephus (ant. II, 9, 6) giebt die richtige Deutung: *τὸ γὰρ ὕδωρ ΜΩ οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ΥΣΗΣ δὲ τοὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας.* Eben so Philo (de vita Mos. II, 83 ed. Mang: *διὰ τὸ ἐκ τοῦ ὕδατος αὐτὸν ἀνελέσθαι· τὸ γὰρ ὕδωρ ΜΩΣ ὀνομάζουσιν Αἰγύπτιοι*), Clemens von Alex. (strom. I, 251 ed. Sylb.) und der Tragiker Ezechiel (bei Eus. praep. ev. 9, 28). Diese Ableitung wird bestätigt durch neuere Kenntniss des Koptischen (vgl. Jablonski opusc. I, 152 ff.), wonach Mo = Wasser und Udsche = gerettet heisst. Die meisten Neuern haben daher dieser Ableitung Beifall gezollt. Gesenius (im Thesaurus) will sie zwar nicht geradezu verwerfen, aber reputans sibi nominum propriorum apud veteres Aegyptios usitatorum, quae pleraque cum Deorum nominibus conjuncta sunt ratione (z. B. Amôs, Thuthmôs, Phthamôs, Rhamôs etc.), zieht er es vor, unsern Namen auf das ägyptische Wort Môs = Sohn zurückzuführen, und anzunehmen, dass die erste, den Namen eines Gottes enthaltende Sylbe im hebräischen Gebrauche sich verloren habe. Nur Lengerke (I, 390) pflichtet dieser Deutung bei; weitern Beifall wird sie schwerlich finden. Viele von den ältern Theologen sahen

gewissermaassen einen Ehrenpunct darin, dass nicht die Tochter Pharao's, sondern die israelitische, leibliche Mutter dem Kinde seinen Namen gegeben habe. So übersetzt Pfeiffer (dub. vex. p. 214) nach Abarbanels Vorgang Vs. 10: Adduxit eum (sc. mater ipsius) ad filiam Pharaonis et factus est ipsi filius. Vocarat vero nomen ejus (sc. mater jam dudum) Mose (quod tum indicabat filiae Pharaonis) et dicebat: quia ex aqua educendum curasti eum, da מְשִׁיתִהוּ auch die 2. pers. fem. sein könne, ja müsse (weil es defectiv ohne י geschrieben sei). Von allem Andern abgesehen, müsste man aber dann מָשׁוּי und nicht מֹשֶׁה erwarten. Auch Meier (Wurzelwörtb. p. 704) erklärt den Namen wieder für einen ursprünglich hebräischen. Der eigentliche Name Moseh's sei wahrscheinlich, wie Manetho (bei Jos. c. Apion. I, 26. 28) bezeuge, Osarsiph (= Osirisschwert) gewesen, erst in Folge des Auszugs aus Aegypten sei ihm der Name Mosche (= der Herausführende, Anführer, Herzog, dux) beigelegt worden. Wir können diese sonst ansprechende Auffassung deshalb nicht brauchen, weil die Urkunde die Namengebung auf die Prinzessin zurückführt; tragen dagegen kein Bedenken uns die auf Grund der LXX von Josephus, Philo und Clemens bezeugte, ebenso sehr sprach- als sachgemässe Auffassung anzueignen. Der dem hebräischen Sprachorgane unbequeme Name mochte sich unwillkührlich im Munde des israelitischen Volkes in der angegebenen Weise umgestalten, und diese Umgestaltung war eine unabsichtliche Weissagung, denn der Herausgezogene wurde in der That zum Herauszieher. Vox populi, vox Dei.

4. „Moseh wurde, sagt Stephanus (Act. 7, 22), in aller Weisheit der Aegypter erzogen.“ Diese Aussage ist nicht Ausfluss einer bodenlosen Tradition oder Ausschmückung der eigenen Phantasie, sondern wohlberechtigter und unabweisbarer Commentar zu Exod. 2, 10: וַיְהִי לָהּ לְבֵן. Der Adoptivsohn der ägyptischen Königstochter muss in aller Weisheit Aegyptens erzogen worden sein. Damit stimmt auch die ägyptische Tradition bei Manetho, die Moseh zu einem heliopolitanischen Priester macht, und somit eine priesterliche Erziehung bei ihm voraussetzt. Gerade diese Erziehung in der Weisheit der Aegypter war Zweck und Ziel der göttlichen Führung mit dem Knaben, ja man kann sagen, mit dem ganzen Israel. Denn um Aegyptens Weisheit und Cultur sich anzueignen, um sie als menschliche Unterlage der weitern göttlichen Offenbarungen und Leitungen zu gewinnen, verliess Jakobs Familie das Land der Pilgrimschaft ihrer Väter, das Land der Hoffnung und Verheissung ihrer Nachkommen. In Moseh aber concentrirt sich die Führung und das Geschick des ganzen Israels dieser Zeit. „So wie Josef durch die Erhebung zum ägyptischen Grossvezier in den Stand gesetzt wurde, das Haus seines Vaters in der Hungersnoth zu versorgen, so wird Moseh durch die ägyptische Bildung am Hofe Pharao's vorbereitet, die Führung und Gesetzgebung seines Volkes zu übernehmen“ (Baumg. Comm. I, 1 p. 399). — Dem Pflegesohne der Königstochter, dem reichbegabten und hochgebildeten Jüngling stand ohne Zweifel die glänzendste Laufbahn im ägyptischen Staatsthum offen. Er hätte, wenn er gewollt, wahrscheinlich, wie Josef, zu den höchsten Staatsämtern emporsteigen können. Aber jetzt lagen die Sachen anders als damals. Moseh konnte eine solche Laufbahn nur mit Verläugnung seines Volkes, seiner Ueberzeugung, seiner Hoffnung, seines Glaubens, seines Berufes betreten. Das wollte, das konnte und durfte er nicht. So hat der Verfasser des Hebräerbriefes vollkommen Recht, wenn er den gegebenen Kern der Geschichte entfaltend, sagt (K. 11, 24—26): „Durch den Glauben wollte Moseh, da er gross ward, nicht mehr ein Sohn heissen der Tochter Pharao, und erwählete viel lieber, mit dem Volke Gottes Ungemach zu leiden, denn die zeitliche Ergötzung der Sünde zu haben, und achtete die Schmach Christi für grössern Reichthum, denn die Schätze Aegyptens; denn er sahe an die Be-

lohnung.“ Winer (Reall. II, 110), der im Allgemeinen die Historicität unserer Urkunde gegen die Anfechtungen der mythensüchtigen Kritiker in Schutz nimmt, findet nur das schwierig, „wie Mose, wenn er von einer Prinzessin erzogen war, später bei seinen Verhandlungen mit Pharao so gar nicht als am Hofe bekannt dargestellt ist, ja wie er noch früher (Ex. 2, 11) ausser aller Beziehung zu seiner Pflegemutter erscheint.“ Ich meinerseits finde darin nicht die mindeste Schwierigkeit. Was das Erstere betrifft, so war seit Moseh's Flucht aus Aegypten eine lange Reihe von Jahren vergangen (Exod. 7, 7), der damalige König war längst gestorben (Exod. 2, 23), eine ganz neue Generation war herangewachsen, — wie kann es da auffallend sein, wenn Moseh nicht mehr als am Hofe bekannt dargestellt ist. Und gesetzt auch, Moseh wäre noch am Hofe bekannt gewesen, hatte denn die Urkunde schon nothwendig ein Interesse, dies besonders hervorzuheben? Und ist denn wirklich die Bekanntschaft desselben am Hofe ausdrücklich negirt, oder die Unbekanntschaft unzweifelhaft ausgesprochen? Wir glauben beide Fragen verneinen zu müssen. — Ebenso wenig Bedeutung hat die zweite s. g. Schwierigkeit. Die Prinzessin kann, als Exod. 2, 11 vorfiel, bereits gestorben sein, oder, wenn das nicht, so ist es auch wohl denkbar, dass, je deutlicher sich in Moseh's Herzen und in seinem Benehmen die Anhänglichkeit an sein Volk und die Abneigung gegen die Bedrücker desselben ausgeprägt hat, auch um so mehr zwischen ihn und seine Pflegemutter eine Entfremdung eingetreten sei. Wahrscheinlich hat er damals wohl mehr über Plänen zur Rettung seines Volkes als über Mitteln, die Hofgunst zu behaupten, sinnend, den Hof gemieden.

Die mährchenhaften Ausschmückungen der Jugendgeschichte Moseh's in der jüdischen Sage stellt Winer l. c. gut zusammen: „Er soll in aller Weisheit der Aegypter, und zwar nicht nur durch ägyptische, sondern auch durch ausländische (griechische, assyrische und chaldäische) Lehrer unterrichtet worden sein (Philo Opp. II, 84, vgl. Clem. Al. strom. I, 148) und als Knabe durch bezaubernde Schönheit sich ausgezeichnet haben (Jos. ant. l. c. vgl. Justini 36, 2: Moses..., quem formae pulchritudo commendabat). Zum Jüngling herangereift, führte er ein ägyptisches Kriegsheer gegen Aethiopien, drang bis Meroë vor und vermählte sich mit der äthiopischen Prinzessin Tharbis, welche ihm, von Liebe zu dem männlich schönen Jüngling ergriffen, die Thore der festen Stadt geöffnet hatte (Jos. ant. 2, 20).“ Der alten Cyrussage ist es offenbar nachgebildet, wenn Josephus ausserdem erzählt (ant. II, 9, 7): Die kinderlose Prinzessin habe ihn zum Thronfolger bestimmt, und auch ihren Vater, den alten König, für diesen Plan zu gewinnen gesucht. Dieser habe darauf, als Zeichen seiner Zustimmung, den Knaben auf den Arm genommen, geherzt, und ihm die königliche Krone aufgesetzt. Aber der Knabe warf die Krone auf die Erde und trat sie mit Füssen. Ein Schriftgelehrter, der schon früher von der Geburt eines für Aegypten gefährlichen Kindes geweissagt, erklärte nun, dies sei das von ihm geweissagte, verderbendrohende Kind, und fordert seine Tödtung. Aber Thermuthis schützt den Knaben und der König vergass allgemach die Geschichte etc. Die Heirath mit der äthiopischen Prinzessin hat wahrscheinlich in Num. 12, 1, wo von einem äthiopischen Weibe Moseh's (§ 64, 3) die Rede ist, ihren Anknüpfungspunct.

5. Was Moseh nach Vs. 12 ff. an dem gewaltthätigen Aegypter und dem vorlauten Israeliten that und erlebte, ist höchst bedeutsam für die Erkenntniss seines dermaligen innern Lebens, seines Denkens und Dichtens, Hoffens und Fürchtens. Auch hier öffnet uns Stephanus (act. 7, 25) das tiefere und wohlbegründete Verständniss: „Er meinete aber, seine Brüder sollten es vernehmen, dass Gott durch seine Hand ihnen Heil gäbe; aber sie vernahmen es nicht.“ Er trägt sich mit Rettungsgedanken, weiss aber noch nicht, wie er sie ausführen soll. Er fühlt den Beruf dazu in seiner

Brust, und hält es für Gottes Stimme; aber fleischlicher Thatendurst und Ehrgeiz, die für Gottes Wege nicht taugen, haben mit die Hand im Spiel. Er will Aufsehen erregen bei seinen Brüdern, er meint, ihm, dem Zögling der Königstochter, käme es von vornherein zu, an der Spitze seines Volkes zu stehen, er brauche bloss zu zeigen, dass er sich dazu hergeben wolle, so werde ihm alles Volk ohne Weiteres zufallen. Aber er hatte sich gewaltig geirrt. Doch auch dies gehörte zu der Erziehung für seinen Beruf; auch solche Erfahrungen musste er machen, um durch sie zu seinem Berufe heranzureifen: Erfahrungen von der Verkehrtheit seines Volkes, das nicht merken und vernehmen will, Erfahrungen von der Verkehrtheit seines eigenen Herzens, dessen Muth und Zuversicht beim ersten Misslingen in Kleinmuth und Verzagtheit umschlägt, Erfahrungen von den Wegen Gottes, der sich zu dem Vertrauen auf eigene Kraft und zu den selbstgewählten Wegen des Menschen nicht bekennt. Dennoch war Moseh's Liebe zu seinem Volk stark und edel, sein Beruf wahr, sein Streben im tiefern Grunde gottgemäss. Aber das Alles bedarf (gerade so wie es vordem bei Josef der Fall war, vgl. Bd. I. § 84, 1) gründlicher, durchgreifender Läutrung und Heiligung durch die Schule der Trübsal, der Niedrigkeit und Demuth, ehe Gott es für seine Zwecke brauchen kann. Darum konnte es ihm jetzt noch nicht gelingen. Und die Ohnmacht seines fleischlichen Muthes und seines menschlichen Trotzes zeigt sich bald, indem sie beim Nichtgelingen des ersten Ansatzes in Verzagtheit und Kleinmuth umschlagen. Aber so musste es kommen, um ihn in die Schule zu führen, deren Zucht ihm noch hoch noth that, die seine Erziehung nach der andern Seite hin ergänzen und sie vollenden soll. Was nach seiner Einsicht dazu dienen soll, sein Volk aus dem Elende zu retten, führt ihn selbst ins Elend hinein. Und was ihn von seinem Berufe zu entfernen scheint, führt ihn demselben erst in rechter Weise entgegen. So gehen Gottes Wege. — Die Urkunde missbilligt die Rachethat an dem Aegypter mit keinem Worte, aber sie lässt die Nemesis des Erfolges darüber das Urtheil sprechen. — Ueber das Alter Moseh's bei seiner Flucht aus Aegypten sagt der Pentateuch nichts aus. Erst der Zeitpunct seines göttlich legitimirten Auftretens wird K. 7, 7 als sein 80. Lebensjahr bezeichnet. Stephanus giebt Act. 7, 30, wahrscheinlich der jüdischen Tradition folgend, das 40. Lebensjahr als das Jahr der Flucht an. Berücksichtigen wir dagegen, dass seine Söhne beim Auszuge des Volkes aus Aegypten nach Exod, 4, 20. 25; 18, 3 noch ziemlich jung gewesen sein müssen, so könnten wir geneigt sein, für die Dauer seines Aufenthalts unter den Midianitern weniger als 40 Jahre anzunehmen. Indessen können seine Söhne auch erst in spätern Jahren seiner Ehe geboren sein.

6. Die **Midianiter** waren ein terachitisch-arabischer Volksstamm, der nach Gen. 25, 2. 4 seinen Ursprung aus Abrahams zweiter Ehe mit Kethurah ableitete. Schon zu Jakobs Zeiten finden wir sie mit Ismaelitern vermischt als Vermittler des Karawanenhandels zwischen Asien und Aegypten (Gen. 37, 28. 36). Schon dies weist uns darauf hin, dass wir ihre eigentlichen und ursprünglichen Wohnsitze in der Nähe des aelanitischen Meerbusens, als dem Mittelpuncte dieses internationalen Verkehrs, zu suchen haben. Dies bestätigt sich durch alte und neue Angaben und Forschungen (vgl. Ritter's Erdk. XIII. p. 287). Nach Eusebius (Onomast. s. v. *Μαδιάμ*) lag die Stadt Madiam *ἐπέκεινα τῆς Ἀραβίας πρὸς νότον ἐν ἐρήμῳ τῶν Σαρακηνῶν τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἐπ' ἀνατολάς;* und noch im Mittelalter kannten die arabischen Geographen Edrisi und Abulfeda (Arab. descr. p. 77 ed. Rommel) die Ruinen dieser Stadt an der Ostseite des aelanitischen Busens fünf Tagereisen von Ailah. Diesen Angaben zufolge bestimmte Seetzen (monatl. Corresp. XXV. 1812 p. 395) die Lage der jetzt spurlos verschwundenen Stadt im Wady Magne (Mukne) auf der Ostseite des genannten Meerbusens ungefähr dem Sinai

gegenüber. Laborde dagegen will ermittelt haben (Comment. géogr. p. 6 ff), dass die Stadt auf der Westseite des Busens, im heutigen Hafen Dahab, parallel dem Sinai, mit welchem er durch den Wady Zakal (es-Sa'l) verbunden ist, gelegen habe. Diese mit grosser Zuversicht vorgetragene Ansicht ist aber eine in jeder Beziehung verfehlte und völlig bodenlose. Dahab ist vielmehr ohne Zweifel mit dem biblischen Di-Sahab (Deut. 1. 1) identisch. Vgl. Ritter Erdk. XIV, 233; Hengstenberg, Bileam p. 225; Ewald II, 326. 327. — Dagegen finden wir gegen das Ende der mosaischen Zeit weiter nördlich auf der Ostseite Kanaan's in der Nähe der Moabiter und Edomiter einen bedeutenden midianitischen Volksstamm (Num. 22, 4. 7; 25, 6. 17), der von den Israeliten eine grosse Niederlage erleidet (Num. 31). Auch mit den Edomitern waren diese Midianiter bereits früher in Collision gerathen und von ihnen zurückgeschlagen worden (Gen. 36, 35). Wir werden nach diesen Daten annehmen müssen, dass die Midianiter sich von Madian aus auch weiter nach Norden hin, bis an die Grenze Moabs ausgebreitet haben; ob aber auch nach Westen hin ins peträische Arabien hinein, ist zweifelhaft. Als Beweis dafür, dass dies der Fall gewesen sei, wird der Aufenthalt Moseh's im Lande der Midianiter geltend gemacht. Denn man wird bei Exod. 2, 15 ff. immer eher an das peträische Arabien, wo Moseh ohne Zweifel vor Pharao's Nachstellungen schon vollkommen sicher war, als an das entferntere, jenseits des älanitischen Golfs liegende Land denken. Und wenn Exod. 3, 1 berichtet wird, dass Moseh die Schafe seines Schwiegervaters hinter die Wüste an den Berg Gottes Horeb getrieben habe, so wird man das Standquartier des midianitischen Emirs schwerlich sich in solcher Entfernung von den weidenden Heerden denken können, als das Wohnen dieses Stammes jenseits des Meerbusens voraussetzen würde. Auch wird man aus der genauen Bekanntschaft mit den Localitäten des peträischen Arabiens, die in Num. 10, 31 Chobab, dem Sohne Reguels, zugeschrieben wird, den Schluss ziehen dürfen, dass dessen Stamm in diesen Gegenden wohnhaft gewesen sei. Auf der andern Seite sind aber auch Data vorhanden, welche diese Annahme wieder zweifelhaft machen. Auf ihrem Zuge durch die Wüste stiessen die Israeliten nirgends auf Midianiter; und als der Schwiegervater Moseh's denselben während der Lagerung am Sinai besucht und ihm Weib und Kinder zuführt, kommt er offenbar aus weiter Ferne (Exod. 18). Dass diese verschiedenen Angaben nicht in unauflöslichem Widerspruche mit einander stehen, leuchtet ein. Die Schwierigkeit besteht bloss in der Auswahl aus den mancherlei Möglichkeiten, wozu die Urkunde nicht hinlänglich sichere Data enthält. Die einzige nähere Angabe ist Exod. 3, 1: Moseh trieb die Schafe seines Schwähers hinter die Wüste (אַחַר הַמִּדְבָּר) an den Berg Horeb. Ritter (Erdk. XIV, 234) findet dies wohl vereinbar mit seiner Annahme, dass auch Reguels Stamm im Osten des älanitischen Meerbusens gewohnt habe. Er deutet das אחר = westwärts: Moseh habe die Heerden von der Ostküste des Busens weg auf die Westseite desselben getrieben. Will man diese Deutung annehmbar finden, so muss man, scheint uns, zugleich annehmen, dass der ganze Stamm, dem Reguel vorstand, mit Moseh auf die Ostküste hinübergezogen sei; da eine Isolirung der Moseh anvertrauten Heerden auf solche Entfernung hin höchst unwahrscheinlich ist. Die Deutung des achar hamidbar durch: westwärts nach der Wüste erscheint überdem als zweifelhaft. Rathsamer möchte es jedenfalls sein, bei der nächstliegenden Uebersetzung: hinter die Wüste zu bleiben, so dass Moseh mit den Heerden eine weidelose Wüste durchzog, ehe er zu den Weidetriften des Sinaigebirges gelangte. Wir hätten dann den damaligen Wohnsitz dieses Midianiterstammes etwa östlich oder nordöstlich vom Sinai; also immer doch auf der Westseite des Busens, zu suchen. Später aber, nach der Berufung Moseh's müssen sie diese Gegend verlassen und an-

derswo, wahrscheinlich wieder auf der Ostseite des Meerbusens Weideplätze gesucht haben. Diese Annahme wird nothwendig durch die Thatsache, dass der Zug der Israeliten nirgends auf Midianiter trifft und Moseh's Schwäher von ferne herkommt, ihn zu besuchen (Exod. 18. Num. 10, 30). Mag dem Allen nun aber sein, wie ihm wolle, jedenfalls haben wir uns den Midianiterstamm, dem Reguel vorstand, als einen vom Hauptstamme losgerissenen (nomadisirenden) Zweig zu denken, der seitdem auch stets in seiner Vereinzelung vom Hauptstamme verharrte. Denn während die Hauptmasse der Midianiter sich stets feindselig gegen Israel bewies, bleiben Reguels Nachkommen in freundlichen Beziehungen zu Israel. § 69, 2.

7. Eine neue Schwierigkeit erhebt sich aus den wechselnden Namen, mit welchen der midianitische Priester, in dessen Dienst und Verwandtschaft Moseh tritt, benannt wird. Exod. 2, 18 ff. heisst er **Reguel** (רְעוּאֵל) und wird als der Vater der Zipporah bezeichnet. In der Folge (K. 3, 1; 4, 18; 18, 1 ff.) wird er **Jetro** (יִתְרוֹ) genannt und als Schwäher (חֹתֵן) Moseh's bezeichnet. In Num. 10, 29 tritt er uns unter dem Namen **Chobab** als Reguels Sohn und Moseh's Choten entgegen; ebenso wieder in Richt. 4, 11. Hartmann, de Wette u. A. führen die Verschiedenheit der Angaben auf verschiedenartige, einander widersprechende, Genealogien zurück. Allein dann müssten wir bei dem Redactor, mag er auch sein wer er wolle, eine in der That unbegreifliche Fahrlässigkeit voraussetzen (was auch Winer II, 310 anerkennt). Dem Redactor, der so unmittelbar auf einander (K. 2, 18 und 3, 1) zwei verschiedene Namen auftreten lässt, wird diese Verschiedenheit gewiss bewusst gewesen sein, und einen Widerspruch kann er darin nicht gefunden haben, sonst würde er die verschiedenen Angaben nicht aufgenommen haben. Fand er aber keinen Widerspruch darin, so sind auch wir nicht berechtigt, einen solchen vorauszusetzen. Die schwankenden Grenzen der Begriffe אב (= Vater und Grossvater) und חתן (Schwager und Schwiegervater) einerseits und die Flüssigkeit im Gebrauche der Namen andrerseits berechtigen uns, in dem Einen oder in dem Andern den Grund der Verschiedenheit zu suchen. Insbesondere liegt es nahe, einen der Namen als auszeichnenden Ehrennamen, etwa zur Bezeichnung der priesterlichen und fürstlichen Würde seines Inhabers, zu fassen. Lengerke (Kenaan I, 391) giebt dem Namen Reguel (d. i. Freund Gottes) diese Stellung. Uns erscheint diese Wahl verfehlt, da wir sowohl bei dem erstmaligen Auftreten in Exod. 2, 21, als auch und besonders bei der genealogischen Angabe in Num. 10, 29 nicht den Amtsnamen, sondern den Personennamen erwarten. Wir ziehen vielmehr vor, dem Namen Jitro (d. i. excellentia ejus) die Geltung eines Ehrennamens zuzuschreiben, zumal wir in Exod. 4, 18 auch statt dessen die Form יֶתֶר finden. So wäre die anstössige Dreiheit der Namen auf die erforderliche Zweiheit reducirt, und es handelt sich nur noch darum: 1) ob wir den Jitro in Exod. 3. 4. 18 mit dem Reguel in Exod. 2, 18 oder mit dem Chobab in Num. 10, 29 und Jud. 4, 11 zu identificiren haben, — und 2) ob wir Reguel als Vater oder als Grossvater Zipporah's und Chobab als Schwager oder als Schwiegervater Moseh's ansehen sollen. Die erste Frage scheint sich uns zweifellos dahin erledigen zu müssen, dass der in Exod. 3. 4. 18 auftretende Jitro mit dem aus Exod. 2, 18 bekannten Reguel ein und dieselbe Person ist; bei der zweiten sind wir zweifelhaft, ob wir das אב in Exod. 2, 18 oder das חתן in Num. 10, 29 in der ungenauern Bedeutung, jenes als Grossvater, dieses als Schwager, fassen sollen. Ranke (Pentat. II, 8) entscheidet sich für das Letztere und will aus Richt. 19, 4. 6. 9 den unbestimmten Charakter des Wortes חתן erhärten, indem dort eben wegen der Zweideutigkeit dieses Wortes, nach der es ebenso gut Schwager als Schwiegervater heissen

könne, jedesmal die alle Zweideutigkeit aufhebende Apposition: der Dirne Vater — hinzugefügt sei. — Jedenfalls ist so viel klar: Bis zu der Zeit, von der Exod. 18 handelt, steht Reguel, der auch Jitro genannt wurde, an der Spitze des Stammes. In Num. 10 tritt zuerst Chobab als an der Spitze des Stammes stehend auf, und wird deshalb auch genealogisch als Sohn Reguels eingeführt. In der Zwischenzeit muss also Reguel gestorben sein. — Bei den Arabern und im Koran wird Moseh's Schwiegervater unter dem Namen Schoeib (wahrscheinlich aus Umbiegung des Namens Chobab entstanden) als Prophet verehrt.

Bei der Angabe, dass Reguel **Priester** in Midian gewesen sei, drängt sich uns die Frage nach der religiösen Stellung dieses Volkes auf. Behufs Beantwortung dieser Frage haben wir nothwendig die verschiedenen Gruppen der Midianiter auseinanderzuhalten. Ueber die Religion der (nach Gen. 37, 28. 36 handeltreibenden und mit den Ismaelitern verschmolzenen) Midianiter auf der Ostseite des älanitischen Golfs wissen wir gar nichts. Dagegen wissen wir, dass die nördlich wohnenden und mit den Moabitern verbündeten Midianiter (Num. 22. 25) dem schändlichen Baal-Peor's-Cultus sich ergeben hatten, wahrscheinlich erst in Folge ihrer Berührung mit den Moabitern. Was nun die dritte Gruppe der Midianiter betrifft, an deren Spitze Reguel und später Chobab stand, so können wir mit Sicherheit wenigstens soviel annehmen, dass sie keine Baal-Peorsdiener waren. Das ist bei der engen Verbindung, in der sie zu den Israeliten fortwährend standen (§ 69, 2) ganz undenkbar. Bei ihrer nomadischen Absonderung von dem Hauptstamme ist es (und je früher diese Absonderung stattfand, um so mehr) wahrscheinlich, dass sie im Allgemeinen den von Abraham ererbten Theismus bewahrt haben (vgl. Exod. 18, 9 ff.). Doch dürfen wir uns auch von der Reinheit und Echtheit ihres Theismus keine allzuhohe Vorstellung machen, da Moseh nach Exod. 4, 18 so sichtlich eine grosse Zurückhaltung in Beziehung auf die ihm zu Theil gewordenen Gottesoffenbarungen gegen Jetro beobachtet. Auch möchte die hartnäckige Weigerung Zipporah's, ihre Söhne der Beschneidung zu unterziehen (Exod. 4, 25) auf einen geringschätzenden Gegensatz zu der Religion der Israeliten hinweisen.

8. Der Aufenthalt im Hause des midianitischen Priesters war für den verwöhnten Pflegesohn der Königstochter ohne Zweifel eine schwere aber heilsame **Schule der Demuth und Trübsal**, der Entbehrung und Selbstverleugnung. Schon die Vorstellung des Contrastes zwischen dem Wohlleben am Hofe und dem beschwerlichen Hirtendienste in der Wüste reicht hin, das zu begreifen. Aber wir haben Grund genug, zu vermuthen, dass seine gegenwärtige Lage ihm auch noch Demüthigung und Trübsal anderer Art gebracht haben werde. Namentlich scheint sein Verhältniss zu seiner Gattin kein besonders glückliches und seine Stellung im Hause seines Schwiegervaters eine ziemlich gedrückte und untergeordnete gewesen zu sein. Die in Exod. 4, 24 ff. (§ 13, 3) berichtete Begebenheit lässt uns deutlich genug den Charakter seines Weibes erkennen. Zipporah erscheint hier als ein zänkisches, eigensinniges und leidenschaftliches Weib, die ihren Willen dem Willen ihres Mannes gegenüber durchsetzt, sich um seine religiöse Ueberzeugung nicht kümmert und selbst bei augenscheinlicher Lebensgefährdung ihres Gatten nur mit Widerwillen sich entschliesst, ihm durch Nachgiebigkeit das Leben zu retten. Es könnte befremden, dass ein so kräftiger Charakter wie Moseh solch ein Weiberregiment habe aufkommen lassen können. Aber begreifen lässt es sich dennoch aus den gegebenen Verhältnissen gar wohl. Als verfolgter Flüchtling, arm und mittellos war er dort angekommen. Dennoch wird ihm durch das Zusammentreffen günstiger Umstände die Tochter des Emirs zum Weibe geboten. Die übliche Morgengabe zu leisten,

ist er freilich nicht im Stande. Die vornehmen Antecedentien seines Lebens, seine hervorragende Geistesbildung, seine männliche Schönheit u. dgl. mögen indess bei der erwählten Braut und ihren Angehörigen anfangs als Aequivalent für diesen Mangel gegolten haben. Aber war der Charakter der Zipporah so, wie wir ihn aus Exod. 4, 24 ff. erschliessen müssen, so lässt sich wohl begreifen, dass sie diese Vorzüge bald gering zu schätzen anfing, dass sie es ihren Mann bald fühlen liess, wie er nur das Gnadenbrot im Hause ihres Vaters esse. Auch zu seinem Schwiegervater scheint er nicht in ein näheres und innigeres Verhältniss getreten zu sein; wenigstens möchte die scheue, zurückhaltende, vertrauenslose Art seines Abschiedes in Exod. 4, 18 dafür gedeutet werden können. So war und blieb er also ein Fremdling unter den Midianitern; hintangesetzt und nicht verstanden selbst von denen, die sich mit ihm doch durch die Bande des Blutes verbunden hatten. Doppelt und dreifach musste er, wenn seine Lage so war, die Trübsal seiner Verbannung, seiner Heimathslosigkeit und Verlassenheit empfinden. Da konnte die Anhänglichkeit an sein Volk, die Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit demselben nicht erkalten, sondern nur wachsen. Bedeutungsvoll sind in dieser Beziehung auch die Namen, die er seinen im Exil ihm gebornen Söhnen giebt (Exod. 2, 22; 18, 3. 4). Sie lassen uns tiefe Blicke in seinen dermaligen Seelenzustand thun, denn in ihnen verkörpert er (wie es so häufig geschah) die Empfindungen und Gefühle seines Herzens. Den Aeltesten nennt er Gerschom (= ein Fremdling daselbst), denn „ein Fremdling bin ich geworden in fremdem Lande“ spricht er, — und bei der Geburt des zweiten sagt er: „der Gott meines Vaters ist meine Hülfe gewesen und hat mich errettet von dem Schwerte Pharao's“, und nennt denselben Elieser (= Gott ist Hülfe). — Auch mag hier schon an die Aermlichkeit seines Aufzugs, als er nach Aegypten zurückkehrt, erinnert werden (Exod. 4, 19): Weib und Kind setzt er auf einen Esel und zieht selbst zu Fusse nebenher.

Moseh's Berufung.

Vgl. (Hengstenberg?) Die Berufung Moseh's, in der evangel. Kirchenzeit. 1837. No. 50. 51.

§ 12. (Exod. 2, 23—4, 17.) — Unterdessen dauerte die Bedrückung der Israeliten in Aegypten fort. Der bisherige König starb, aber die Grundsätze der Regierung blieben auch unter dem neuen Herrscher dieselben. Es scheint, dass Israel an diesen Regierungswechsel Hoffnungen geknüpft hat, die sich nicht verwirklichten. Um so schwerer empfindet es den sich gleich bleibenden oder wohl gar noch sich steigernden Druck. Eine mächtige Bewegung beginnt jetzt sich im Volke Bahn zu brechen, eine Bewegung, unter der es zur Fähigkeit, erlöst zu werden, heranreift. Nicht ein Entschluss der Selbsthülfe, nicht ein Rathschlag der Auflehnung gegen die bestehende Gewalt bricht aus der getäuschten Hoffnung hervor, sondern eine viel stärkere, mächtigere Action, nämlich die Action des Seufzens und Klagens, des Schreiens zu Dem, der ein Rächer der Unterdrückten, ein Helfer der Elenden ist. Und diese Action verfehlt nicht ihres Zieles: Gott erhörete ihr Wehklagen und gedachte an seinen Bund mit Abraham, Isaak und Jakob. Die Stunde ihrer Erlösung naht heran.

Auch Moseh, der zum Retter und Heiland Israels bestimmt ist, hat

die Hochschule seines Lebens, die Schule der Demuth und Trübsal, durchgemacht und ist in dieser Schule zur Ausführung seines Berufs herangereift. Nun erst tritt dieser Beruf auch als Gottes Stimme an ihn heran. In den fruchtbaren Triften des Gebirges Horeb [1]) weidet er Jetro's Schafe. Da bietet sich ihm eines Tages ein wunderbares Schauspiel dar. In der Ferne sieht er einen Busch in hellen Feuerflammen brennen, jedoch ohne dass er verbrennt [2]). Als Moseh hineilt, um das Wunder in der Nähe zu sehen, ruft ihm eine Stimme entgegen: „Zeuch deine Schuhe aus von deinen Füssen, denn der Ort darauf du stehest ist ein heilig Land!" Es war eine Stimme, die nach vierhundertjährigem Schweigen jetzt zuerst wieder sich vernehmen liess, die Stimme des Gottesboten, in welchem Gott den Vätern seines Volkes so oft sich vergegenwärtigt hatte (Bd. I § 50, 2). Darüber bleibt Moseh auch keinen Augenblick im Zweifel, denn die Stimme spricht weiter: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs," und Moseh verhüllete sein Angesicht, denn er fürchtete sich, Gott zu schauen [3]). Das Gotteswort, das nun durch den Engel des Herrn dem Moseh zu Theil wird, enthält den Schlüssel zum Verständniss des Gesichtes, das er geschaut hat: Jehovah hat gesehen das Elend seines Volkes in Aegypten, hat ihr Seufzen und Schreien gehört; er ist herabgestiegen, sie zu erretten aus der Aegypter Hand und sie einzuführen in das Land der Verheissung. „So gehe nun hin", heisst es, „Ich will dich zu Pharao senden, dass du mein Volk aus Aegypten führest." Moseh soll nach Aegypten, dort die Aeltesten in Israel versammeln, sich ihnen als von Gott gesandter Rettungsbote kund geben und mit ihnen im Namen Jehovah's, des Gottes der Hebräer, vor Pharao hintreten mit der vorläufigen Forderung, das Volk drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen zu lassen, damit es seinem Gotte opfere. Dass er dabei auf starken Widerstand von Seiten des Königs stossen werde, war vorauszusehen, wird ihm von Gott auch ausdrücklich vorhergesagt, aber verbunden mit der Verheissung, dass Jehovah's allmächtige Hand durch Wunder und Zeichen ihm die Wege bahnen werde. [4])

Wie verhielt sich nun Moseh zu dem göttlichen Auftrage, den ihm die Gottesrede verkündet, und dessen Zweck und Ziel ihm das Gotteszeichen veranschaulicht? In seinem Exil ist er ein anderer Mann geworden. Während er früher vor Begierde gebrannt hatte, der Retter seines Volkes zu werden und eigenmächtig sich dazu aufgeworfen hatte, sucht er jetzt dem göttlichen Auftrage, der ihn dazu aufruft und ausrüstet, auf alle Weise auszuweichen. Die Erziehung am Hofe Pharao's hatte ihre Frucht gehabt, die bleibend war und nöthig zur Ausrichtung seines Be-

rufes, aber sie hatte auch einen Uebermuth erzeugt, eine falsche Zuversicht und ein Vertrauen auf eigene Kraft, die dazu nicht taugten. Die Schule der Wüste hat dann durch ihre Zucht den Uebermuth gebrochen, hat ihn Demuth gelehrt und ihm seine Ohnmacht und Schwäche zum Bewusstsein gebracht. Das falsche Vertrauen auf eigene Kraft und Weisheit ist gewichen, aber das rechte und wahre Vertrauen auf die Kraft und Weisheit Gottes, der die Schwachen stark machen kann, fehlt ihm noch. Zwar an der Macht Gottes zweifelt er nicht, wohl aber an seiner eigenen Fähigkeit, dieser Macht zum geeigneten Organe zu dienen, obwohl Gott selbst ihn dazu berief; und das war nicht minder eine falsche Demuth, als jene frühere Zuversicht eine falsche gewesen war. Aber die überschreitende Demuth ist immer doch der rechten Seelenstimmung näher als der seine Schranken verkennende Hochmuth. So auch bei Moseh. Mit unermüdlicher Geduld geht Gott den Windungen seiner falschen Demuth nach und begegnet ihren Bedenklichkeiten durch Verheissungen und Kraftbewährungen, ihren Weigerungen durch Milde und Strenge [5]). „Wer bin ich, entgegnet Moseh, dass ich zu Pharao gehe und führe die Kinder Israel aus Aegypten!“ Darauf erwidert Jehovah: „Ich will mit dir sein“, und vergegenwärtigt ihm den Ausgang seiner Sendung durch die Verkündigung, dass auf diesem selben Berge das aus Aegypten geführte Volk Gott opfern werde. Der Altar für dieses Opfer ist also schon im Voraus gebaut; so gewiss ist Gott dieses Opfers, ja so wichtig ist es Ihm, dass Er schon bei der Gründung der Welt die Stätte dazu bereitet hat. Der Sinai ist somit auch für Moseh eine Bürgschaft des Gelingens, ein Denkmal und Zeuge des Berufes und der Verheissung. — Moseh's Bedenken ist dadurch, wenigstens einstweilen, beschwichtigt. Er beginnt, sich mit dem Gedanken, dass er als Gottesbote an das Volk auftreten soll, vertraut zu machen, und überlegt, wie er sich als solcher dem Volke kund zu geben habe. Seit vierhundert Jahren hat sich der Gott der Väter seines Volkes nicht mehr geoffenbart. Um so nöthiger erscheint es, dem Volke diesen Gott unter einem Namen zu verkündigen, in welchem der Charakter der erneuerten Offenbarung sich deutlich und bestimmt ausprägt. Schon der *Name* des zur Rettung erschienenen Gottes muss die Bürgschaft des Gelingens in sich fassen, wenn er Zuversicht erwecken soll. Moseh fordert daher die Kundgebung eines Gottes-Namens, den er als ein zum Siege führendes Panier vor dem Volke aufpflanzen, den er als die Parole des zu bestehenden Kampfes ihnen zurufen könne. Die Bitte wird ihm gewährt; Gott nennt ihm den Namen, der von Anfang an sein Verhältniss zur Heilsgeschichte bezeichnet hat, den Namen Jehovah; aber er bringt es ihm auch durch die Deutung dieses Namens zum Bewusstsein, dass es

ein Name ist, dessen Fülle erst erschöpft sein wird, wenn der ewige Rathschluss des Heils durch die Geschichte vollendet und erschöpft sein wird, der daher, obwohl alt, doch immer neu wird [6]). — Moseh erhebt nun eine neue Instanz: „Werden sie mir auch glauben, wenn ich mich ihnen als Gottesbote darstelle?“ Diesem Bedenken begegnet Jehovah, indem er ihm eine dreifache Wunderkraft verleiht zur Beglaubigung seiner Sendung vor dem Volke wie vor Pharao [7]). Noch ein letztes Bedenken hat Moseh: seine schwere Zunge, sein Mangel an Beredsamkeit. Aber Jehovah erwidert: „Bin Ich es nicht, der dem Menschen den Mund geschaffen? Gehe hin, Ich will mit deinem Munde sein und dich lehren, was du reden sollst.“ Nun sind alle Bedenken Moseh's beseitigt, alle seine Weigrungsgründe erschöpft. Nun wird er sich, erwartet man, dem Willen Gottes gehorsam und freudig fügen. Aber nein; verzagt und trotzig, bittend und verzweifelnd zugleich, ruft er aus: „Ach mein Herr, sende wen du senden willst!“ Damit ist Alles, was in ihm war, zum Vorschein gekommen und das Geschwür des Unglaubens, das unter der Hülle der Demuth, ihm selbst unbewusst, verborgen war, zum Aufbruch gekommen. Aber das ist der Weg zur Heilung, erst erweichende Mittel, dann die scharfe Lancette des Arztes. Da ward Jehovah, erzählt die Urkunde, sehr zornig [5]). Doch auch in dem Zorn waltet noch die Liebe, die dem Schwachen aufhilft: Aharon, Moseh's Bruder, wird, von Jehovah gesandt, ihm entgegen kommen, wird ihm bei seinem schweren Amte zur Seite stehen. Aharons Beredsamkeit soll den Mangel derselben bei Moseh decken und ergänzen. „Er soll dein Mund sein, und du sollst sein Gott sein. Und nun nimm den Stab in deine Hand, mit welchem du Wunder thun sollst, und gehe hin.“ Und Moseh ging hin [8]).

1. Mit dem Namen **Horeb** bezeichnet die Bibel das ganze Gebirge der Halbinsel, während Sinai der Name des einzelnen Gesetzesberges ist. Vgl. § 45, 1. Schon der Name „Berg Gottes“, welcher dem Gebirge hier gegeben wird, bezeugt, wie es nicht zufällig und bedeutungslos war, dass die Berufung Moseh's gerade an demselben Orte erfolgte, wo später die Berufung des Volkes, die Bundschliessung und Gesetzgebung stattfinden sollte. Es war nun schon heiliges Land (K. 3, 5); Israel hatte, als es hinaus zog aus Aegypten, um dem Herrn zu opfern in der Wüste, ein bestimmtes, zuvor versehenes Ziel; es konnte an dem schon geheiligten Orte die Zuversicht gewinnen, dass wie Moseh's Berufung an diesem Orte sich durch die Zeichen und Wunder in Aegypten bewährt hatte, so auch seine eigene Berufung an demselben Orte sich in Kanaan durch Zeichen und Wunder bewähren werde. — Die Stätte, wo damals Moseh die Schafe weidete, kann, da von ihr aus der Sinai gesehen werden musste (3, 12), nur entweder eins der beiden Seitenthäler (Wady Ledscha und W. Schoeib), die den Gebirgsstock im Westen und Osten einschliessen, oder die weite Ebene Sebayeh im Süden desselben, gewesen sein, wie sich das Nähere aus § 43 ergeben wird. Die Tradition hat sich für den W. Schoeib (d. i. Ietro-Thal), an der Ostseite des Sinai, entschieden.

2. Dass das Gesicht des brennenden aber nicht verbrennenden **Dornbusches** nicht bloss ein θαυμαστόν sondern auch und hauptsächlich ein σημεῖον sein soll, oder mit andern Worten, dass es nicht bloss durch das Ausserordentliche seiner Erscheinung, durch seine übernatürliche Causalität die neue Gottesmanifestation, welche es einleitet, beglaubigen, sondern auch den Inhalt derselben sinnbildlich vergegenwärtigen soll, leuchtet bald ein. Wäre jenes der alleinige Zweck gewesen, so hätte jede ausserordentliche Erscheinung gleichsehr dazu getaugt, so wäre die Wahl aus tausend und aber tausend Mitteln, die dem Allmächtigen zu Gebote stehen, eine völlig willkührliche, d. h. gedankenlose, gewesen. Das göttliche Wirken schliesst aber alle Willkühr aus. —

Dem göttlichen Zeichen folgt die göttliche Rede. Beide müssen in einem beziehungsreichen Verhältniss zu einander stehen. Die Rede dient zur Deutung der Idee des Symbols, das Symbol zur Veranschaulichung des Inhaltes der Rede. Aber beide brauchen sich nicht immer vollständig zu decken und einander zu erschöpfen. Namentlich wird die Idee des Symbols häufig über den Inhalt der jeweiligen Rede hinausgreifen. Das Symbol ist eine simultane Offenbarung, die das zu Offenbarende in ein einmaliges Gesammtbild, in einen einheitlichen Gesichtskreis zusammenfasst; die Rede dagegen ist eine successive Offenbarung, die allmälig fortschreitend ihren Inhalt kund giebt. So werden wir es auch hier finden. Das Gottes-Zeichen, welches Moseh schaut, ist ein Charakterbild der ganzen Offenbarungsstufe, die jetzt beginnen soll. So lange sie dauert, behält es seine Geltung. Die sich anschliessende Gottes-Rede hat es bloss mit den Zuständen und Bedürfnissen im Anfange dieser Offenbarungsstufe zu thun.

Bei der Deutung des Zeichens kommt zweierlei in Betracht, der Busch und das Feuer. Im **Dornbusch** erkennen wir ein Symbol des Volkes Israel. Von hier an bis zu dem Feigenbaum, der verflucht wird, weil er nur Blätter und keine Früchte trug, wird das erwählte Volk Gottes gar häufig und in mannigfaltiger Weise unter dem Bilde eines Baumes oder Gesträuches dargestellt. Hier als ein niedriger, verachteter Dornbusch im Gegensatze zu den stattlichen, majestätischen Bäumen, die stolz ihr Haupt zu den Wolken erheben, die von der Welt angestaunt und bewundert werden. Der Dornbusch bezeichnet also Israel als ein von der Welt gering geschätztes, missachtetes Volk. Das **Feuer** ist allenthalben in der Schrift Symbol der göttlichen Heiligkeit. So auch hier, denn dass Gottes Gegenwart in dem Feuer sich kund gab, sagt die Urkunde ausdrücklich: Der Engel des Herrn erschien ihm in der Flamme des Feuers mitten aus dem Busche (Vs. 2); Gott sprach aus dem Busche (Vs. 4); Moseh muss seine Schuhe ausziehen, denn der Ort, darauf er steht, ist durch diese Erscheinung heilig Land geworden (Vs. 5); er verhüllt sein Angesicht, denn er fürchtet sich, Gott zu schauen (Vs. 6). Somit ist der feurige Dornbusch ein Bild der Gemeinde Gottes, in der Gottes Heiligkeit wohnt. Der Dornbusch brennt im Feuer, aber er verbrennt nicht, obwohl er seiner Natur nach dessen werth und fähig ist. Dass er nicht verbrennt, ist ein Wunder. So ist es auch ein Wunder der Gnade, dass die Heiligkeit Gottes in der sündigen Gemeinde wohnen kann, ohne sie zu verzehren. Aber unter den Dornen des naturwüchsigen Lebens in der Gemeinde ist ein edler, unvergänglicher Kern verborgen, nämlich der Saame der Verheissung, den Jehovah selbst sich bereitet hat. Ohne den Schmerz des Brennens geht es freilich nicht ab, aber das Brennen ist ein läuterndes und heiligendes. — Doch auch noch eine andre, bedeutsame Beziehung stellt unser Symbol dar: Das Feuer der göttlichen Heiligkeit, das in Israel brennt, ohne es zu verbrennen, ist auch zugleich nach Aussen hin ein schützendes und wehrendes. Bis jetzt konnte

jeder Vorübergehende des geringen Busches spotten, ihn misshandeln und zertreten, aber von jetzt an wird sich die Finger verbrennen, wer ihn antastet. „Ich will," spricht der Herr beim Propheten (Sach. 2, 4), „Ich will ihr eine feurige Mauer umher sein und will in ihr meine Herrlichkeit erzeigen." — Pharao sollte bald die erste Erfahrung davon machen.

Der Dornstrauch war nicht von Anfang an mit Feuer umhüllt. Erst jetzt ist der Zeitpunct gekommen, wo die Heiligkeit Gottes sich herablassen will, in Israel zu wohnen. Wann das eintreten werde, was das Gesicht versinnbildlicht, ist in der Gottesrede (Vs. 12) angedeutet. Auf demselben Berge (der deshalb auch schon der Berg Gottes heisst, K. 3, 1), wo das wunderbare Zeichen geschah, wird auch die grosse Wunderthat Gottes, die es abbildet, geschehen, und eben dazu soll Moseh das Volk aus Aegypten hieher führen.

Die eben gegebne Deutung des Gesichtes weicht von der hergebrachten ab; nur Hofmann (Schriftbew. I, 335) stimmt ihr bei. Die meisten Ausleger (auch Baumgarten I, 1 p. 406) deuten das Gesicht nicht von der zukünftigen Gestaltung Israels, die es erst am Sinai empfangen soll, sondern von den Zuständen, in denen Israel sich bisher in Aegypten befunden hat, und sich zur Zeit noch befindet. Das Feuer soll ein Bild der Trübsal sein, in der das von Pharao gedrückte und misshandelte Volk schwebt, eine Trübsal, in der Israel zwar brennt, aber nicht verbrennt, zwar Schmerz leidet, aber zu seinem Heil, indem es dadurch geläutert und für seinen Beruf bereitet wird. Einen Anknüpfungspunct hat diese Deutung in Deut. 4, 20, wo die ägyptische Drangsal mit einem eisernen Gluthofen verglichen wird. Da aber sonst allenthalben und an unzähligen Stellen das Feuer als Symbol der göttlichen Heiligkeit erscheint, da ferner auch in unserm Berichte selbst das Feuer, das den Busch umhüllt, ausdrücklich als Gottesmanifestation beschrieben wird, so muss die Beziehung auf das ägyptische Trübsalsfeuer entweder fallen, oder als identisch mit dem Feuer der göttlichen Heiligkeit erkannt werden. Letzteres wird nun dadurch erzielt, dass man die Drangsal, obwohl von Pharao ausgehend, doch als von Gott zur Läutrung Israels gesandt ansieht.

Gegen diese Deutung erheben sich aber sehr gewichtige Bedenken. Die versuchte Vereinigung beider Gesichtspuncte ist doch immer eine so gezwungene und complicirte, dass man ihr nur mit Widerstreben, wenn ihr auch sonst nichts im Wege stände, Beifall geben kann. Als unmöglich erweist sie sich aber, wenn wir auf den Zweck des Gesichtes sehen. Das Gesicht soll Moseh'n nicht etwas Vergangenes, sondern etwas Zukünftiges vergegenwärtigen und veranschaulichen; das liegt in der Natur der Sache und wird auch Vs. 12 ausdrücklich indicirt. Einer Erinnerung an das Elend seines Volkes in Aegypten, einer Veranschaulichung der Trübsal, in der es schwebt, bedarf Moseh nicht, dies Feuer brennt ja merklich genug an seinem eigenen Leben. Und auch die Lehre, dass Israel durch dies Feuer nicht hat verzehrt, sondern nur geläutert werden sollen, trägt für die Berufung Moseh's, die jetzt kommen soll, wenig aus. Wohl aber bedarf er einer Vergegenwärtigung dessen, was jetzt, nachdem Gott herabgestiegen ist, um sein Volk zu erretten, mit demselben werden soll; er bedarf keiner Veranschaulichung des Anlasses und der Bedingungen seiner Sendung, wohl aber des Zweckes und Ausganges derselben.

3. Das Gebot, die **Schuhe auszuziehen**, beruht auf morgenländischer Sitte und Anschauung, die noch jetzt gilt. Da der Morgenländer nicht zum Schutze gegen die Kälte, sondern zur Verwahrung der Füsse vor Verunreinigung und Beschmuzzung Schuhe trägt, so fällt die Angemessenheit ihres Gebrauches an einem reinen Orte

weg. Da aber die Schuhe durch das Wandeln auf Strassen und Wegen schon mit Schmutz oder Staub verunreinigt sind, so ist das Betreten eines reinen Ortes mit Schuhen nicht nur unangemessen, sondern auch eine Verunreinigung des reinen Ortes. Natürlich hat hier das Ausziehen der Schuhe nur symbolische Geltung. Der Respect, den die Füsse dem reinen Orte schuldig sind, repräsentirt die Ehrfurcht, mit welcher der inwendige Mensch sich dem Heiligen zu nahen hat. — Sobald Moseh erkennt, dass Gott in dem Feuer ist, **verhüllt er sein Angesicht;** der sündige Mensch kann der sich offenbarenden Heiligkeit Gottes nicht offen und frei ins Angesicht sehen, darum schlägt er das Auge nieder oder verhüllt es.

Nicht ausser Acht zu lassen ist es, dass Gott bei der erstmaligen Offenbarung nach 400jährigem Schweigen sich als den **Gott Abrahams, Isaak's und Jakob's** ankündigt. Dieser Name ist zunächst eine Brücke über den 400jährigen offenbarungsleeren Zwischenraum zwischen Jakob und Moseh, eine Brücke, durch welche die Vergangenheit wieder mit der Gegenwart verknüpft, und die Verheissungen, Belehrungen und Resultate der Vergangenheit in die Gegenwart hinübergeleitet werden. In den Lebensführungen Abrahams, Isaaks und Jakobs hat sich das erste Stadium der Bundesgeschichte verlaufen. In jedem dieser Patriarchen hat sich in eigenthümlicher Weise die subjectiv-menschliche Seite des Reiches Gottes unter dem alten Bunde entfaltet, und an jedem von ihnen daher auch die göttliche Bundesthätigkeit eigenthümlich bewährt. Sie alle drei zusammen bilden ein in sich abgeschlossenes und vollendetes Ganze. Aber der Abschluss war nur ein vorläufiger, die Vollendung nur eine relative. Abgeschlossen und vollendet war nämlich die Entwicklung des Bundes nur in der Form der Familie. Als die Familie zum Volke herangewachsen war, beginnt der Bund von Neuem in derselben Kraft und Richtung, aber nach grösserm Maassstabe mit reichern Mitteln seine Entwicklungsbahn. Was Gott nun in dem ersten Bundesstadium gewirkt und verheissen hat, das ist zusammengefasst in dem Namen: Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dieser Name bildet die Inschrift am Portal der geschichtlichen Entwicklung des Bundes in der Form des Volkes, ist und bleibt die Signatur desselben, bis der alte Bund zum neuen, der Bund mit dem Volke zum Bunde mit den Völkern, bis der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zum Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi wird; bis dahin, wo nicht mehr Abraham der Fels ist, aus dem das Volk des Bundes gehauen, und Sarah die Brunnenhöhle, aus der es gegraben ist (Jes. 51, 1. 2), sondern wo Christus der Anfänger und Vollender und der Geist Gottes der Brunn des Lebens für das neue Israel ist. Vgl. Bd. I, § 48, 1.

4. In Vs. 12 heisst es: „Das soll dir ein Zeichen sein, dass ich dich gesandt habe: wenn du das Volk aus Aegypten geführt hast, **werdet ihr Gott opfern auf diesem Berge.**“ Wie das, was doch erst in Zukunft geschehen soll, doch auch schon in der Gegenwart ein gewährleistendes Zeichen für Moseh ist, haben wir bereits im Paragraphen angedeutet. Aber dass es damit mehr auf sich hat, als Moseh bloss ein Zeichen zur Kräftigung seines Glaubens zu geben, dass dies Opfer auch in sich einen Zweck und zwar einen hochbedeutsamen hat, kann uns schon hier nicht zweifelhaft sein. Auch Pharao gegenüber soll es ja nach Vs. 18 als Motiv des Auszuges geltend gemacht werden, dass das Volk seinem Gotte in der Wüste opfern wolle. Jedes Opfer setzt eine vorangegangene Auflösung der Gemeinschaft mit Gott voraus, die eben durch das Opfer wiederhergestellt und erneuert werden soll. Mögen auch Einzelne aus dem Volke immerhin während des Aufenthaltes in Aegypten geopfert haben, — die Gemeinde als Ganzes, als Einheit hat gewiss während dieser 400 Jahre nicht geopfert

(§ 9). So ist denn dieses Opfer, das als nächstes Ziel des Strebens, als erste Frucht der Errettung hingestellt wird, auch überhaupt das erste Gemeinde-, das erste Volksopfer. Alles Erste fasst aber potentiell die ganze Fülle des Nachfolgenden in sich, ist Vorbild, Repräsentant und Bürgschaft des Nachfolgenden. Dass Israel fortan als Gemeinde, als Ganzes, als Einheit zu seinem Gott in einem Verhältniss steht, dass es in die Gottesgemeinschaft, deren Erlangung Zweck des Opfers ist, eingetreten ist, in dieser Gemeinschaft besteht und beharrt, — das Alles muss durch dieses Opfer erst begründet werden. Wir müssen also von vornherein diesem Opfer eine ganz ausserordentliche Bedeutung zuschreiben, eine Bedeutung, wie sie keinem der nachfolgenden Opfer, die noch innerhalb desselben Stadiums der Offenbarungsgeschichte liegen, zugeschrieben werden kann; — mit einem Worte, es muss das Opfer sein, durch welches Israel zum Volke Gottes wird, das Bundesopfer, durch welches der Bund mit Abraham, Isaak und Jakob wieder aufgenommen wird, um einer höhern und umfassendern Entwicklung entgegengeführt zu werden. Erwarten wir zufolge dem Gesichte, welches Moseh geschaut hat, Israel zu einem Volke erhoben zu sehen, in welchem Gottes Heiligkeit wohnt, ohne es zu verzehren, so wird dieses Opfer das Mittel dazu sein.

Wenn nun nach Vs. 18 Moseh zu Pharao sprechen soll: „Lass uns **drei Tagereisen weit** in die Wüste gehen, dass wir opfern Jehovah, unserm Gotte", so werden wir dabei zunächst an den Sinai denken, denn dort soll ja nach Vs. 12 das Opfer stattfinden. Dem widerspricht aber die Geographie. Denn der Sinai liegt 30 Meilen von Suez entfernt, eine Strecke Wegs, welche unmöglich von einer Karawane auch bei der grösstmöglichsten Anstrengung in drei Tagen zurückgelegt werden kann. Wir werden zugestehen müssen, dass von Pharao nicht die Erlaubniss, bis zum Sinai zu ziehen, sondern nur bis über die Grenzen Aegyptens hinaus, gefordert werden soll. Diese Fordrung wird vor Pharao als unerlässlich motivirt, weil die Opferweise der Israeliten den Aegyptern ein Gräuel ist (K. 5, 3; 8, 25 f.). Dennoch aber hat Gott schon seinen Willen ausgesprochen, dass das Opfer nicht an irgend einem beliebigen, der ägyptischen Grenze nächstliegenden Orte der Wüste stattfinden soll, sondern am Sinai, der mindestens sieben Tagereisen von der ägyptischen Grenze entfernt ist. Ja noch mehr: Gott ist nach Vs. 8 herniedergefahren, um Israel ganz und gar aus Aegypten herauszuführen, um es in das Land der Pilgrimschaft ihrer Väter zurückzuführen und ihm dieses Land als selbstständigen, bleibenden Wohnsitz anzuweisen; — und doch soll Moseh von Pharao nur die Erlaubniss zu einer Entfernung auf höchstens drei Tagereisen erbitten, worin das selbstverständliche Versprechen lag, nach Vollendung des Opfers zurückzukehren. Ist darin nicht eine absichtliche, unredliche und Gottes wie Moseh's unwürdige Täuschung Pharao's beschlossen? — Keineswegs. Eine Täuschung wäre es allerdings gewesen oder geworden, wenn Pharao, auf die Fordrung hin, sie nur drei Tagereisen weit ziehen zu lassen, guten Glaubens eingegangen wäre, und sie dann doch trotz ihres Versprechens und ohne weitre Erlaubniss nach Kanaan gezogen wären, — oder wenn sie auch Solches nur von vornherein beabsichtigt hätten. So aber liegt die Sache hier nicht. Pharao ging, wie Vs. 19 schon voraussagt, nicht auf die Fordrung Moseh's ein. Indem er durch seine Weigrung die Fordrung annullirte, so annullirte er auch eo ipso das in der Fordrung liegende Versprechen. Wenn nun Pharao dennoch die Israeliten später ziehen liess, so that er dies nicht auf Grund ihrer gütlichen Fordrung, sondern gezwungen durch die Plagen, mit denen der Gott Israels ihn schlug. Von jener ersten, beschränkten und bedingten Fordrung ist, seit sich Jehovah auf Kriegsfuss zu Pharao gesetzt hatte, und die Friedensunterhandlungen nicht zum Ziele führten, allewege nicht

mehr die Rede, und Pharao selbst giebt zuletzt nach vollständiger Niederlage die Erlaubniss zum Auszug nicht als eine bedingte, sondern als eine unbedingte (Vgl. § 27, 2). Gott weiss diesen Ausgang des Handels voraus, und auf Grund dieses Vorauswissens bestimmt er dem Moseh den Sinai als die Stätte des beabsichtigten Opfers und Kanaan als das bleibende Ziel des Auszuges. Aber wenn Er seinem Freunde und Diener Moseh gleich anfangs den ganzen Inhalt seines Rathschlusses verkündete, so folgt daraus noch nicht, dass dasselbe auch Pharao gegenüber hätte stattfinden müssen. Und es war Gnade gegen Pharao, dass Er es nicht that. Hätte Pharao gleich anfangs den ganzen Umfang der göttlichen Fordrung, die an ihn gestellt werden musste, erfahren, so wäre es ihm unendlich schwerer gemacht worden, sein Herz zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen zu bereiten, als bei der pädagogischen Weisheit und Condescendenz, die zuvörderst nur einen geringen Theil der Fordrung ausspricht. Denken wir uns, Pharao wäre auf Moseh's erste, halbirte Fordrung eingegangen; so hätte allerdings die andre und schwerere Hälfte der Fordrung noch nachträglich an ihn gestellt werden müssen. Aber wie die Treue im Kleinen zur Treue im Grossen geschickt macht, so wäre auch wohl der im Kleinen bewiesene Gehorsam gegen Gottes Willen eine Vorstufe zum Gehorsam im Grössern geworden, und Gott würde ihm Gnade gegeben haben, den widerstrebenden Willen der Selbstsucht zu überwinden.

5. Die **Verhandlung Gottes mit Moseh**, dies göttliche „Ich lasse dich nicht", ist ein Seitenstück zu dem menschlichen „Ich lasse dich nicht", wie es uns zuerst bei Jakob gleichsam in urbildlicher Kraft entgegengetreten ist (Gen. 32, 26). Die ganze Verhandlung ist so angethan, dass sie in hohem Grade die Bürgschaft für ihre Historicität in sich selbst trägt. Wo wäre im ganzen Bereiche der Mythologie eine Mythe zu finden, die dieser Erzählung zur Seite gestellt werden könnte? — wo im Gebiete der Dichtung ein entsprechendes psychologisches Lebensbild mit so auffallender Wendung und doch so tiefer, psychologischer Wahrheit? Die Mythe ist nur darauf bedacht, ihren Helden zu verherrlichen; da ist der Mann wie aus einem Guss, ein Held vom Scheitel bis zur Zehe, von der Wiege bis zum Grabe, übersprudelnde Kraft und zuversichtliche Freudigkeit am Anfang, unwiderstehliche, unaufhaltsame Kraft in der Mitte, triumphirende Kraft am Ende. Nie und nirgends hat die Mythe ihrem Helden eine solche Verzagtheit und Muthlosigkeit angedichtet, wie sie hier an dem grössten, gefeiertsten, mächtigsten Helden des Volkes Israel uns entgegentritt. Und nun beachte man vollends, mit welcher Breite und Ausführlichkeit Moseh's Schwäche und Muthlosigkeit gezeichnet wird, mit welchem sichtbaren Interesse der Verfasser dabei verweilt, dass er fast nicht davon loskommen zu können scheint! Wie ungewöhnlich und auffallend und doch wie wahr und tief ist die Charakterzeichnung dieses Lebensbildes! Man achte z. B. nur auf den Fortschritt der psychologischen Entwicklung und die demselben scheinbar so unangemessene Peripetie. Als Jehovah ihm den Auftrag giebt, erschrickt Moseh vor dem Gewicht der ungeheuren Last, die auf seine Schultern gelegt wird, der seine Kraft nicht gewachsen ist. Aber er weist den Auftrag doch nicht unbedingt von sich, er vergegenwärtigt sich vielmehr im Geiste die Zukunft, der er entgegengehen soll; er überschlägt die Kosten, ob er auch habe, es hinauszuführen. Da treten ihm Zweifel und Bedenken, Mängel und Gebrechen von allen Seiten entgegen. Aber Jehovah hat für jeden Zweifel eine Lösung, für jedes Bedenken eine Verheissung, für jeden Mangel einen überschwenglichen Ersatz, für jede menschliche Schwachheit eine göttliche Kraft, die Er in die Wagschaale legt. Mit inniger Freude sieht man, wie dem zögernden Moseh ein Bedenken nach dem andern weggerissen wird. Als nun alle seine Be-

denken erschöpft, alle Ausflüchte abgeschnitten sind, da erwartet man, nun werde Moseh einschlagen, nun werde er endlich Ja und Amen dazu sagen. Aber nein, seine Weigerung, bis dahin nur eine bedingte, wird jetzt zur unbedingten. Alles was Gott gesprochen, verheissen, gethan, scheint in den Wind gesprochen, scheint umsonst gethan zu sein.

Wie unerwartet und unwahrscheinlich erscheint, und doch wie wahr und nothwendig ist diese Wendung! So lange die Weigerung des Fleisches noch mit Gründen kämpfen kann gegen die Forderungen des Geistes, erscheint sie als eine berechtigte. Der unerfahrene Beobachter meint nun, wenn erst alle Zweifel vollständig gelöst, alle Bedenken gründlich beseitigt seien, dann werde der Wille sich gefangen geben, er könne ja nicht anders mehr. Aber wer in die dunkeln Tiefen des menschlichen Herzens hinabgestiegen ist, der weiss, dass jetzt erst der schwerste und heftigste Widerstand beginnt, nämlich der Widerstand der Willkühr, der Autonomie. Das „Ich kann nicht“ stellt sich nun offen und ohne Scheu als das, was es unbewusst von Anfang an war, als ein nacktes „Ich will nicht“ dar. So ist das Unwahrscheinliche in der Peripetie gerade die tiefste Wahrheit in ihr.

Die göttliche Gnade, die bisher dem „Ich kann nicht“ in unendlicher Langmuth und Geduld mit ihrem „Du kannst in meiner Kraft“ nachgegangen war, tritt jetzt dem trotzigen „Ich will nicht,“ mit dem entschiedenen „Du sollst“ entgegen, und das ist der Moment der Entscheidung! Wie der Glaube Gott Gewalt anthun soll (Gen. 32, 26; Matth. 11, 12; Luk. 11, 8; 18, 6 ff.), damit die göttliche Gnade aus der Gerechtigkeit hervorbreche, so thut auch Gott dem Menschen Gewalt an, damit der im Unglauben gefangene Keim des Glaubens (Mark. 9; 24) frei werde und sich in seiner Herrlichkeit entfalte. So weit musste es mit Moseh kommen. Das Unerwartete in der Peripetie war gerade das Nothwendige in ihr.

Ein gewisses Maass von Schwärmerei, die man dann Begeistrung nennt, die Zuversicht des Selbstvertrauens, die übersprudelnde Kraft, das Nichterwägen der Schwierigkeiten, die Kühnheit, die sich unbesehens in die Gefahren stürzt, das Alles steht den Helden dieser Welt wohl an. Aber den Männern, die Gottes Werk ausrichten sollen, den Helden, die für Gottes Sache in den Kampf gehen sollen, steht das Alles nicht nur gar übel an, sondern macht sie auch völlig untauglich zu ihrem Berufe. Alles dieses besass Moseh schon vor vierzig Jahren in reichem Maasse. Aber damals fand ihn Gott untauglich zu dem Werke, zu dem er bestimmt war. Nüchternheit und Besonnenheit, Demuth und Selbsterniedrigung, Bewusstsein der eigenen Schwäche und Ohnmacht sind die unerlässlichen Bedingungen für jegliches Wirken im Reiche Gottes, denn sie sind das Gefäss für göttliche Begeisterung und Weisheit, für göttliche Kraft und Stärke. Darum sagt der Apostel: „Wenn ich schwach bin, so bin ich stark“ (2 Kor. 12, 10). Zu dieser Schwachheit war Moseh in der Schule der Wüste erzogen und bereitet worden. Dass er auch hier ins Extrem sich verirrt hat, dass er die Grenze zwischen der negativen (alles Vertrauen zu sich selbst negirenden) Schwachheit, die Gott will und fordert, und der positiven Schwachheit, die nicht nur das Vertrauen auf eigene Kraft beseitigt, sondern auch das Nichtvertrauen auf Gottes Kraft in sich aufgenommen hat, — dass Moseh diese Grenze überschritten hat, und somit aus dem einen Extrem in das andere, entgegengesetzte umgeschlagen ist, darin zeigt sich die allgemeine Verkehrtheit der menschlichen Natur; aber Gottes Erziehung weiss den Menschen aus der Verirrung nach rechts ebenso zurückzurufen, wie aus der nach links.

Wie nothwendig und wie wichtig es war, dass jetzt vor der Uebernahme seiner Sendung, alle Schwachheit und Verzagtheit, aller Kleinglaube und Unglaube in Moseh

erkannt und überwunden werde, leuchtet ein, wenn man erwägt, wie bedenklich und gefährlich jedes spätere Hervorbrechen derselben in der Führung seines Amtes, sei es nun Pharao, sei es dem Volke gegenüber, gewesen wäre. Dann wäre Moseh's Schmach auch Gottes Schmach, Moseh's Fall auch der Sturz seines Werkes gewesen. Vor Gott muss er als der schwache und ohnmächtige, verzagende und kleingläubige Mensch dagestanden haben, um durch Gott gestärkt als Gottesheld vor Pharao und dem Volke mit festem unbeweglichem Muthe, mit unerschütterlicher Zuversicht stehen und bestehen zu können.

6. Dass das אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, welches Gott in Vs. 14 als den Namen, mit welchem Moseh Ihn dem Volke als Erretter verkündigen soll, nichts anders ist als eine Umschreibung und Deutung des alten, dem Volke wohlbekannten Namens **Jehovah**, ist durch die Etymologie an sich schon klar, und wird durch Exod. 6, 1 ff. vollends ausser allen Zweifel gesetzt. Zu dem, was bereits im ersten Bande § 13 und § 96 zur Erläutrung dieser beiden Stellen gesagt worden ist, haben wir hier noch einige Bemerkungen nachzutragen. A. Tholuck (ü. d. Ursprung d. Namens Jehova, in dessen vermischt. Schr. I. 377—405) und Hengstenberg (Beiträge II. 204 ff.; vgl. auch Gesenius im thesaurus p. 576 ff.) haben die verschiedenen Annahmen fremdländischen Ursprungs des Namens für immer beseitigt, z. B. dass die Aegypter den Namen der Gottheit durch die Zusammenstellung der sieben Vokale *Ιεηωουα* bezeichnet hätten, dass der Name aus Phönizien, Indien oder China herstamme, dass er mit Jupiter, Jovis übereinstimme etc. — Die auf Exod. 3, 14 sich gründende Annahme, dass der Name von הוה = היה abzuleiten sei, steht trotz Ewald's curioser Einrede (Bd. I, § 13, 1) noch bei allen übrigen Auslegern fest. — Die superstitiöse Scheu der Juden, vor dem Aussprechen des Tetragrammaton יהוה (sie nennen es deshalb שֵׁם הַמְפֹרָשׁ = nomen separatum, *ὄνομα ἄῤῥητον*) gründet sich auf Levit. 24, 16: וְנֹקֵב שֵׁם־יְהוָה מוֹת יוּמָת. Das Verbum נקב heisst nun freilich nicht ohne Weiteres lästern, fluchen = קבב, sondern allerdings aussprechen, aber der Zusammenhang der Stelle zeigt deutlich, was für ein Aussprechen hier gemeint ist, nämlich das Aussprechen behufs der Gotteslästrung (Buxtorf, Lexic. Talmud. p. 1847 und Hengstenberg, Beitr. II, 223). Der so häufige Gebrauch des Jehovahnamens in der Composition von Eigennamen beweist hinreichend, dass jene Scheu zur Zeit des alten Testaments noch unbekannt war. Sie entstand wahrscheinlich bald nach der Rückkehr aus dem Exil. Denn schon zur Zeit der LXX muss sie herrschend gewesen sein, da diese dem יהוה immer ein *Κύριος* substituiren. Auch die alttest. Apokryphen wagen es nicht, den Namen zu gebrauchen. Philo (de vita Mos.) bezeichnet ihn als einen solchen, *ὃ μόνοις τοῖς ὥσια καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δ' οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ*, und Josephus sagt (Ant. 2, 12, 4): *Ὁ Θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν..., περὶ ἧς οὐ μοὶ θέμις εἰπεῖν.* Der Talmud (Sanhedr. c. 2 fol. 90, 1) sagt: Etiam qui pronunciat Nomen suis litteris, non est ei pars in seculo futuro. Maimonides (More Neboch. 1, 61) berichtet: Nomen hoc non pronunciabatur nisi in Sanctuario et quidem a sacerdotibus Dei sanctificatis in benedictione sacerdotali et a pontifice ipso die jejunii. Nach dem Tode Simeons des Gerechten sei dies aber abgestellt worden, und von jetzt an auch im Tempel, wie schon längst vorher ausserhalb des Tempels, die Substitution des אֲדֹנָי gefordert worden, ne illud nomen disceret homo, qui non esset honestus et bonae existimationis (Jad chasaka 14, 10).

Die schon zur Zeit der LXX herrschende Substitution des אדני (*Κύριος*) statt יהוה brachte es nun mit sich, dass bei der Vocalisation des Textes dem Letztern stets die Vocale des Erstern gegeben wurden und so יְהוָה zu einem Kri perpetuum wurde. So

klar und unzweifelhaft dies auch vorliegt, hielten dennoch selbst christliche Theologen mit grosser Zähigkeit an der Behauptung fest, dass die Vocalisation יְהֹוָה die ursprüngliche und richtige sei, zuletzt noch J. Fr. v. Meyer (Blätter für höhere Wahrh. XI, 306; vgl. auch Stier Lehrgebd. d. hebr. Gramm. I, 327). Reland sammelte die zu seiner Zeit vorhandenen Abhandlungen pro et contra in sr. Decas exercitationum de vera pronunciatione nominis Jehova. Ultraj. 1707. Er selbst sprach sich in der Vorrede gegen die Ursprünglichkeit der Vocale aus. Seitdem hat Hengstenberg Beitr. II, 224 ff. am Ausführlichsten die richtige Ansicht vertheidigt. Entscheidend sind namentlich folgende Puncte: 1. Wo אדני mit יהוה verbunden ist, hat Letzteres die Vocale von אֱלֹהִים; 2. Wo die Praefixa מוכלב mit יהוה zusammentreten, haben dieselben nicht Chirek (בִּיהוָה u. s. w. nach Analogie von בִּיהוּדָה) sondern Patach und bei מ Zere gerade wie bei אדני; 3. Wo auf יהוה einer der Buchstaben בגדכפת folgt, erhält derselbe ein Dagesch lene. welches sie bei der Lesung יְהוָה, das auf eine littera quiescens endigt, nicht haben könnten. Dazu kommt noch, dass die Aussprache יְהוָה sich jeder zulässigen Etymologie entzieht. Denn die bei ältern Theologen oft beliebte Deutung, dass יְהוָה eine Composition aus dem Futurum, Präsens und Präteritum des Verbs הוה sei (im יְ sei das Futurum, im הֹ das Particip, im וָה das Präteritum repräsentirt) kann heut zu Tage nur noch als ein Curiosum aus der Kindheit der hebr. Grammatik angesehen werden. Diese sprachlich rein unmögliche Deutung hat auch in Apok. 1, 4 keine Stütze. Wenn dort Gott als ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος bezeichnet wird, so sehen auch wir darin eine erklärende Umschreibung des Namens יהוה, aber die Berechtigung aus dem יהוה alle drei Zeiten herauszulesen, liegt einzig und allein in der Imperfectbildung des Namens, ist aber auch darin vollkommen gesichert. — יהוה ist ohne allen Zweifel die Umsetzung der ersten Person des Imperfects אֶהְיֶה (Exod. 3, 14) in die dritte Person, oder vielmehr umgekehrt, das erklärende אהיה in Exod. 3, 14 ist die Umsetzung des יהוה in die erste Person. Dass unter den von der Grammatik zulässigen Vocalisationsformen die Lesung יַהְוֶה die meiste Wahrscheinlichkeit der Genuität für sich habe, ist schon Bd. I § 13, 1 bemerkt worden. Sie trifft auch mit der Angabe Theodorets zusammen ad Exod. 6: καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ἰαβέ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἀιά. Die letztgenannte Form ist nichts Andres, als eine Umsetzung des אהיה in griechische Schriftzeichen. — Höchst beachtungswerth ist es, dass dem Namen יהוה nicht die jüngere Form היה sondern die bei der Abfassung des Pentateuchs schon veraltete Form הוה zu Grunde liegt, woraus sich mit Sicherheit ergiebt, dass, falls der Pentateuch in der Zeit Moseh's oder Josua's entstanden ist, der Name יהוה ein uralter, vormosaischer gewesen sein muss. — Die Bedeutung des יהוה ergiebt sich ganz einfach aus der Dignität einerseits des Verbs היה (= wesen, sein) und andrerseits des Imperfects (vgl. Ewald's ausführl. Lehrb. § 136) als der Wesende, dessen Wesensbethätigung begonnen hat und noch fortgeht, der noch immer herrlichere Offenbarungen seines Wesens erwarten lässt (s. Bd. I § 13, 1).

Dass Exod. 6, 3 („Ich bin יהוה und bin erschienen dem Abraham, Isaak und Jakob als אל שדי, aber meinen Namen יהוה betreffend bin ich von ihnen nicht erkannt worden") nicht besagen will, dass der Name יהוה bis dahin gar nicht gekannt worden sei, und was es mit dieser Aussage auf sich habe, ist bereits im ersten Band § 96, 1. 2 ausführlich erörtert worden. Ebenso ist es dort auch — die Richtigkeit der Ergänzungshypothese vorausgesetzt — hinlänglich erklärt, warum der Verfasser der sog. Grundschrift den Gebrauch des Namens יהוה bis auf Exod. 6 vermeidet, der Ergänzer hingegen ihn unbedenklich gebraucht. Gegen Ebrard's Ansicht, dass der Name erst durch Moseh

dem Volke offenbart, aber von dem (einheitlichen) Verfasser der Genesis proleptisch gebraucht worden sei, spricht ausser dem dort schon Beigebrachten noch Folgendes: 1. das Vorkommen des Namens in vormosaischen Eigennamen. Dahin rechnen wir die Benennung des Berges Moriah in Gen. 22, 14 (vgl. Bd. I, § 65, 1 p. 214), ferner den Namen der Mutter Moseh's Jokebed, Exod. 6, 20 und den Namen der Bitjah (I Chron, 4, 18 vgl. § 7, 3). Das verhältnissmässig seltene Vorkommen des Jehovahnamens in den Eigennamen der mosaischen und vormosaischen Zeit erklärt sich einfach genug daraus, dass allerdings der Name Jehovah in vormosaischer Zeit (wie auch Exod. 6, 1 besagt) noch nicht so lebendig wie später vom Volksbewusstsein ergriffen und ausgebeutet war. 2. Die Bildung des Namens יהוה aus dem zu Moseh's Zeit (Exod. 3, 14) schon antiquirten Verbum הוה. 3. Das Vorkommen des Jehovahnamens im Segen Jakobs als einer jedenfalls vormosaischen Urkunde (Gen. 49, 18). 4. Das Wort Gottes in Exod. 3, 14 ist gar nicht darnach angethan, als ob es einen neuen, bisher gar nicht gekannten Namen verkünden wolle; vielmehr giebt es sich offenbar als die Ausdeutung eines schon bekannten Namens, dessen ganze Tiefe, Umfang und Gewicht aber noch nicht vollständig erkannt worden ist. — Ebenso wenig können wir den neuesten Deutungsversuch bei J. Richers (die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluthsgesch. Lpz. 1854 S. 453 ff.) billigen. Richers meint nämlich aus der der hebr. Sprache eigenthümlichen Ungenauigkeit in dem Wechsel der Personen, derzufolge sie oft in einer und derselben Rede die verschiedensten Personen durch dieselben Pronomina oder dieselben Verbalformen bezeichnet, — es rechtfertigen und begründen zu können, dass das להם in den Worten Gottes: וְיִשְׁמְעוּ יְהוָה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם gar nicht auf die Patriarchen und die Geschlechter der Genesis, sondern auf die in ägyptischer Knechtschaft schmachtenden Israeliten bezogen werde. Den Vätern der Genesis sei Gott allerdings als Jehovah bekannt gewesen, aber ihren Nachkommen in Aegypten sei der Name und die Kenntniss Jehovah's abhanden gekommen, sie hätten ihn nicht mehr gekannt, nicht mehr unter seinem besondern Schutze, seiner besondern Regierung und Obhut gelebt. —

Der Name יהוה ist (oder vielmehr: wird) allerdings jetzt ein neuer, aber nur in demselben Sinn, wie Christus sagt (Joh. 13, 34): „Ein neu Gebot gebe ich euch“ und doch dabei ein uraltes Gebot nennt, das schon im alten Testament, und namentlich in der Mosaischen Gesetzgebung uns allenthalben entgegenweht. Es war eben ein Gebot, dessen ganze Fülle und Tiefe, Bedeutung, Kraft und Werth erst im Christenthum sich vollständig erschloss. Wie das Gebot der Bruderliebe durch die grösseste That der Liebe in der Weltgeschichte einen neuen Boden erhielt, auf welchem es sich noch in ganz andrer und herrlicherer Gestalt entfalten konnte, als auf dem bisherigen Boden des Gesetzes, und wie dadurch das alte Gebot zu einem neuen Gebote wurde, — so gewinnt auch der alte Gottesname in der neuen Gottesthat der Erlösung Israels aus Aegypten einen neuen Boden, schlägt neue, tiefere Wurzeln und wird dadurch zu einem neuen Namen.

7. Drei Wunderzeichen werden Moseh verliehen, um sich durch dieselben zunächst vor dem Volke, dann aber auch vor Pharao als Gottesbote legitimiren zu können, damit es sichtbar werde, wie er nicht leer, sondern mit Gotteskräften angefüllt, von Gott gesandt sei. Dass die Zeichen auch für Pharao bestimmt sind, tritt hier noch nicht hervor (sondern erst K. 4, 21), denn hier handelt es sich bloss um Beseitigung des Bedenkens (4, 1): „Das Volk wird mir nicht glauben“. Auch waren nicht alle drei Wunderzeichen, sondern nur zwei derselben, bestimmt und geeignet, vor Pharao verrichtet zu werden. — Aber auch für Moseh selbst hatte diese Ausrüstung mit der

Gabe, Wunder zu thun, eine Bedeutung: sein Zweifel und Kleinglaube sollte durch das Bewusstsein, der Inhaber solcher Kräfte zu sein, überwunden werden, und noch mehr als das: die Wunder waren der Art, dass sie selbst ihm ein Vorbild und eine Bürgschaft für den Fortgang und Ausgang seiner Sendung boten. Baumgarten (Comm. I, 1. p. 415) ist auf falscher Fährte, wenn er die drei Wunder, die Moseh verliehen werden, bloss als Zeichen für das Volk ansieht und es läugnet, dass sie auch für Moseh Zeichen sein sollen. Es ist nicht an dem, dass das der Zukunft angehörige Zeichen in K. 3, 12 für Moseh hinreichend gewesen sei, und dass das Volk in dem Maasse, als es sinnlicher gewesen sei, auch sinnlichere Zeichen bedurft habe, als Moseh. Verhielte es sich so, dann wäre es nicht nöthig gewesen, dass die Zeichen schon jetzt vor Moseh's Augen geschahen. Eben die fortdauernde Weigerung Moseh's zeigt, dass das Zeichen in K. 3, 12 auch für Moseh noch zu geistig war, dass auch er sinnlichere, präsente Zeichen bedarf. — Wie nun das Wunder des brennenden Dornbusches nicht ein blosses θαυμασιόν, sondern zugleich ein bedeutsames σημεῖον war (Anm. 2), so werden auch die drei Wunder, zu deren Verrichtung Moseh hier ausgerüstet wird, bedeutungsvolle Zeichen sein, die für einen jeden Theil, dem sie bestimmt sind, also für Moseh sowohl wie für das Volk Israel und für den König Aegyptens, sinnbildlich redende Gottesoffenbarungen sein sollen, die einem Jeden das zu Herzen führen sollen, was ihm zu merken Noth thut. Darum werden auch, wie Baumgarten treffend bemerkt, in K. 4, 8 den Zeichen Stimmen zugeschrieben. —

Das **erste Zeichen** ist dies: Moseh wirft auf Gottes Gebot seinen **Stab** auf die Erde. Der Stab wird zur Schlange und Moseh flieht vor ihr. Aber Jehovah heisst ihn, sie beim Schwanze zu ergreifen; er thut's und sie wird wieder zum Stabe in seiner Hand. — Der Stab war Moseh's Hirtenstab, mit welchem er bisher Jetro's Heerde geweidet hat. Er repräsentirt also seinen Hirtenberuf. Diesen soll er wegwerfen, d. h. seinen bisherigen Beruf aufgeben, um einem neuen Berufe zu folgen. Aber der weggeworfene Stab wird zur Schlange und Moseh flieht vor ihr. Sein bisheriger Beruf war ein niedriger und verachteter, aber ein ruhiger, friedlicher und gefahrloser. Giebt er diesen Beruf auf, so stürzt er sich in Gefahren, die selbst sein Leben bedrohen. Das sah Moseh voraus und darum weigerte er sich so beharrlich der Uebernahme des neuen Berufs. — Aber auf Gottes Wort hin ergreift er die Schlange, und in seiner Hand wird sie wieder zum Stabe. Es zeigt sich also, dass er die Gefahren, welche die Drangabe seines bisherigen Berufes nach sich zieht, in der Kraft Gottes auch zu bewältigen vermag. Durch die Bewältigung der Schlange erlangt er den Hirten-Stab wieder, aber jetzt ist es nicht mehr sein Stab, sondern der Stab Gottes (4, 20), und mit diesem also umgewandelten Stabe soll er das ihm aufgetragene Werk ausrichten (4, 17). Es ist nach wie vor ein Hirtenstab; auch der neue Beruf ist ein Hirtenberuf. Aus einem Hirten der Schafe Jetro's soll er der Hirte der Schafe Gottes, der Heerführer und Gesetzgeber des Volkes Gottes werden. Er wurde es durch den siegreichen Kampf mit den Gefahren, die zwischen dem beiderseitigen Hirtenamte lagen. Auch das ist zu beachten (s. Hengstenberg, Beitr. III, 523), dass dieser Stab derselbe ist, mit welchem Moseh die Plagen über Aegypten herbeiführen soll, und dass er so das vergeltende Gegenbild des Stabes ist, mit dem die ägyptischen Frohnvögte Israel gezüchtigt haben (K. 5, 14). — Trat nun Moseh mit diesem Zeichen vor das Volk hin, so mussten sie erkennen, einmal, dass die Gefahr, die Moseh's Sendung über sie brachte (und die auch nicht ausblieb; K. 5), werde überwunden werden, und dann, dass der Hirten- und Herrscherstab, mit welchem Moseh sie weiden und führen wollte, kein eigenmächtig ange-

maasster, sondern ein von Gott selbst ihm in die Hand gegebener sei; und nun konnte es nicht mehr, wie vormals, heissen (2, 14): „Wer hat dich zum Obersten oder Richter über uns gesetzt?“ — Dasselbe Zeichen verrichtet Moseh später auch vor Pharao (7, 10 ff.). Wir werden dort sehen (§ 16, 2), welche Bedeutung es für ihn hatte.

Nun kommt das **zweite Zeichen.** Moseh steckt seine Hand in den Busen und sie wird **aussätzig** wie Schnee. Als er sie aber zum zweitenmal in den Busen steckt, wird sie wieder **rein** und gesund, wie zuvor. — Der **Busen** ist der Platz, wo die Hand sich birgt und schützt vor der Kälte und andrer Unbill; in der Wärme des Busens wird sie gehegt und gepflegt, wie in einem Mutterschoosse. Aber siehe da, wo sie Schutz und Pflege sucht, wird sie aussätzig. Der **Aussatz** ist die potenzirteste Unreinheit; daher ist der Aussätzige verstossen und verbannt aus der Gemeinschaft seiner Mitbürger. Diese unzweifelhaften Data genügen zum vollen Verständniss des Zeichens. Was an der Hand Moseh's geschah, ist ein Bild von dem, was am Volke Israel geschehen ist und noch geschehen soll. Durch die Einwandrung in Aegypten (vgl. Bd. I § 92, 7) ist Israel geborgen worden vor den verderblichen Einflüssen des kanaanitischen Wesens. Unter der Gunst der ersten Pharaonen wurde Aegypten allerdings zum schützenden und pflegenden Bergungsorte, für die leiblich und geistlich bedrängte Familie Jakobs. Aber die Zeiten und die Menschen änderten sich, Israel wurde demnächst in Aegypten geknechtet, verachtet, für einen Gräuel gehalten. Als es aus Aegypten auszog, war es gleich einem heimathslosen Aussätzigen. Aber Jehôvah führt es nochmals an einen Bergungsort, wo es gereinigt wird von dem Aussatz, den es aus Aegypten mitgebracht hatte, wo es zum heiligen Volke und zum priesterlichen Königreiche geweiht wird (19, 6). — Dass dieses Zeichen K. 7 nicht ebenso wie die beiden andern vor Pharao producirt wird, erklärt sich sehr leicht. Die Beziehungen desselben waren zu innerlich, zu geistlich, zu tief eingreifend in den Rathschluss Gottes mit seinem Volke, als dass es dazu hätte gebraucht werden dürfen. Es handelte sich bei diesem Zeichen um Dinge, die nur zwischen Gott und seinem Volke allein verhandelt werden konnten.

Auf einem ganz andern Gebiete spielt das **dritte Zeichen.** Es wird ausdrücklich und deutlich von den beiden ersten unterschieden und geschieden. Auch vollzieht es sich jetzt nicht schon vor Moseh's Augen; es kann und soll erst in Aegypten vollzogen werden. Moseh soll nämlich, wenn das Volk den beiden ersten Zeichen nicht glauben werde, **Wasser aus dem Strome** (dem Nil) schöpfen, und es auf die Erde giessen, so werde es zu Blut werden. Dass dieses Zeichen bloss als Befehl und Verheissung, nicht aber als eine sich vor seinen Augen verwirklichende Thatsache übergeben wird, hat nicht etwa seinen Grund darin, dass an der Stätte, wo Jehovah mit ihm sprach, vielleicht kein Wasser bei der Hand war. Vielmehr concentrirt sich alle Bedeutung des Zeichens darin, dass es Wasser aus dem Strom, d. h. aus dem Nil, ist, welches in Blut verwandelt wird. Dasselbe Zeichen, nur in ungleich grösserer Kraft und Ausdehnung soll Moseh, wie sich später zeigen wird, auch vor Pharao verrichten. Nicht mehr bloss eine Hand voll Wasser aus dem Nil, sondern die ganze Wassermenge desselben soll dann, vom Stabe Moseh's berührt, in Blut verwandelt werden (7, 17 ff.), denn es soll nun nicht mehr bloss ein Zeichen für Pharao, sondern zugleich auch eine Plage, ein Gericht über Aegyptenland sein (Vgl. § 18, 1). — Um die Bedeutung dieses Zeichens zu erkennen, muss man sich erinnern, welche Bedeutung der Nil für den Aegypter hatte. Er war die Quelle alles Segens und aller Fruchtbarkeit in Aegypten und wurde daher göttlich verehrt. Mit demselben Stabe, den Gott Moseh in die Hand gegeben, um Israel damit zu weiden und zu führen, soll er auch die Götter Aegyptens zu Paaren treiben; ihre

Ohnmacht der Macht seines Gottes gegenüber zeigen. Was den Aegyptern Segen brachte, wird durch Moseh in Fluch verwandelt; was für sie Gegenstand der Verehrung und Anbetung war, wird zum Gegenstand des Abscheus und des Ekels gemacht. Dass Moseh diese Kraft besitze, soll er seinem Volke an einer Handvoll Wassers aus dem Nile zeigen; dass es seinem Gotte Ernst damit ist, die Götter Aegyptens zu schlagen, soll er vor Pharao durch die Verderbniss des ganzen Stromes beweisen.

Es sind **drei** Wunderzeichen, womit Jehovah seinen Diener ausrüstet. Sie stehen alle drei, jedes in eigenthümlicher Weise, in Beziehung zu dem Werke, das er auszurichten berufen ist. Die **Drei** ist die Signatur eines in sich selbst einigen und abgeschlossenen Ganzen, das den Verlauf seiner wesentlichen Entwicklung vollendet hat und dadurch zur vollkommnen Darstellung seiner Idee gelangt ist. Das dreifache Wunderzeichen bezeugt, dass Gottes Wunderkraft in Moseh sich als eine vollkommene entfalten will. Ein viertes Wunderzeichen kann und darf Israel nicht verlangen, ohne dem Gericht des sich verstockenden Unglaubens anheimzufallen. Aber ist dem also, so muss auch in der Dreiheit der Wunderzeichen ein Fortschritt und Abschluss in der Darstellung der Idee gegeben sein. Dass es so sei, zeigt unsre Deutung der Zeichen. Drei Objecte sind es, an denen sich Gottes Macht jetzt bethätigen will, an Moseh, den Er zum Hirten und Führer Israels bestimmt hat, an dem Volke Israel, das er von seinem Aussatz reinigen und zum heiligen, priesterlichen Volke machen will, und an Aegypten, das die Ohnmacht seiner Götter erfahren soll. Für jedes dieser Momente ist ein besonderes, Bürgschaft leistendes, Wunderzeichen gegeben, und so in der That die Idee in dem ganzen Verlaufe ihrer Entfaltung dargestellt. Auch die Reihenfolge, in der die Zeichen auftreten, erweist sich so als bedeutsam und nothwendig. Jede andre Reihenfolge würde der naturgemässen Entfaltung der Idee unangemessen gewesen sein.

Noch auf einen sehr wesentlichen Punct haben wir schliesslich aufmerksam zu machen. Es ist schon oft bemerkt worden, dass Moseh der erste von Gott gesandte Prophet und besonders der erste Wunderthäter in der Welt gewesen sei. Wir erinnern dabei an das, was wir Bd. I § 97, 1 über das Fehlen der eigentlichen Propheten- und Wunderthätigkeit in der vormosaischen Zeit gesagt haben. Demnach erkennen wir hier einen wesentlichen Fortschritt in der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden, das Eintreten eines Knotenpunctes in der Geschichte desselben. Bisher ist die göttliche und die menschliche Bundesthätigkeit, obwohl in steter Beziehung zu einander, doch mehr isolirt neben einander gegangen. Das Gottmenschliche, das doch den eigentlichen Charakter dieser Geschichte ausmacht, auf dessen vollkommenste Darstellung in der Person des Gottmenschen sie von Anfang an hinzielt, ist bisher noch nirgends in solcher Weise zur Darstellung gekommen, dass Gottes Wort oder Gottes Kraft sich durch einen dazu ausdrücklich berufenen und beamteten Menschen offenbart habe. Moseh ist nach dieser Seite hin die erste Vorausdarstellung Christi, des Gottmenschen.

8. Wenn Moseh über eine **schwere Zunge** und über Mangel an Beredsamkeit klagt, über Gebrechen, deren Hebung er auch jetzt, nachdem der Ruf an ihn ergangen, noch nicht spüren könne, so gehen, scheint uns, die Ausleger zu weit, indem sie das so verstehen, als ob Moseh gestammelt habe. Moseh sagt, er sei kein Mann der Worte, die Gabe mündlicher Rede fehle ihm. Jehovah erwidert: „Bin Ich es nicht, der dem Menschen den Mund geschaffen?“ In dieser Antwort liegt die Verheissung und Zusage beschlossen, dass die mangelnde Naturgabe durch eine Gnadengabe ersetzt werden solle; und dass diese Zusage erfüllt worden ist, zeigt das spätere Leben und Wirken Moseh's. (Vgl. auch Vs. 15: „Ich will mit deinem und seinem Munde sein, und

euch lehren, was ihr thun sollt"). Dennoch spricht Moseh: „Sende Herr, welchen Du senden willst." Das Bedenken, dass er kein Mann der Worte sei, ist durch Gottes Zusage gehoben, aber Moseh kann sich darein noch nicht finden, kann der Zusage noch nicht unbedingt vertrauen. Deshalb verweist ihn Jehovah auf die Beredsamkeit seines Bruders Aharon, der ihm allenthalben in seinem Amte zur Seite stehen solle. Ich kann mich nicht überreden, dass M. Baumgarten (I, 1 p. 418) u. O. v. Gerlach (I, p. 213f.) das Richtige getroffen, wenn sie aus dieser Stelle herausdeuten: Moseh sei ursprünglich dazu bestimmt gewesen, bei der Errettung, Führung und Organisation des Volkes Ein und Alles zu sein und namentlich auch das Hohepriesterthum zu verwalten. Das aber habe er durch seine Weigrung verscherzt und nun habe er das ihm bestimmte Amt und Ansehen mit Aharon theilen müssen. Vom Hohepriesterthum ist hier überhaupt nicht die Rede. Aharon soll Moseh's Dollmetscher sein: vgl. Vs. 16: „Er soll für dich zum Volke reden, er soll dein Mund sein und du sollst sein Gott sein" und K. 7, 1. 2: „Aharon soll dein Prophet sein, er soll vor Pharao reden, was ich dir gebieten werde". Von Weiterm ist hier noch nicht die Rede. Und dieser Beruf Aharons hat, scheint es, bald seine Endschaft gefunden. Er diente nur zur vorläufigen Beschwichtigung der Bedenken und Zweifel Moseh's, zu einer Stütze und Hülfe des ersten Auftretens Moseh's vor dem Volke und vor Pharao. Sobald Moseh erkannt hatte, wie Gottes Gnade und Gabe ihn mächtig in Worten und Werken (Act. 7, 22) gemacht hat, bedurfte er keines fremden Mundes mehr; er war fortan sein eigener Mund. — Der Beruf zum Hohepriesterthum gelangte erst später an Aharon, und auch dann noch stand die Sache nicht so, dass Moseh durch diesen Beruf seines Bruders etwas eingebüsst, oder sein Amt und Ansehen mit Aharon getheilt habe. Auch als Hohepriester stand Aharon unter Moseh, nicht selbstständig neben ihm. Auch noch in dieser Stellung war Moseh Aharon's Gott, und Aharon Moseh's Mittler. Darin besteht gerade die einzige Stellung Moseh's, die ihres Gleichen im alten Bunde nicht mehr hat (§ 71, 4), dass er als Mittler und Gründer dieses Bundes Ein und Alles war, gleich wie Christus als Mittler und Gründer des neuen Bundes Ein und Alles war; nur dass Moseh und der alte Bund nur ein schwaches, unvollkommnes Vor- und Abbild Christi und des neuen Bundes war. (Vgl. § 48).

Die Worte Vs. 16: „Er dein Mund, du sein Gott" sind an sich klar. Wie der Prophet zu Gott steht, dass er nur redet, was Gott ihm in den Mund giebt, so soll Aharon zu Moseh stehen. Für Aharons prophetische Thätigkeit ist Moseh der inspirirende Gott. Er ist Moseh's Organ und Stellvertreter, wie Moseh Jehovah's Organ und Stellvertreter. Vgl. K. 7, 1. 2: „Siehe, Ich habe dich zu einem Gott gesetzt über Pharao, und Aharon soll dein Prophet sein etc."

Gleichzeitig mit der Berufung Moseh's fand eine mächtige Gährung im Volke selbst statt, durch die es für Moseh's Sendung empfänglich wurde. Es ist der mächtige und geheime Zug der Sympathie; ein dunkeles Vorgefühl, bei Manchen auch wohl eine bewusste Ahnung, dass ein Wendepunct bevorstehe, dass die Zeit der Rettung nahe sei. Die göttliche Verheissung an Abraham in Gen. 15, 13. 14: „Man wird sie zu dienen zwingen und plagen vierhundert Jahre, darnach sollen sie ausziehen mit grossem Gute", mochte dieser Ahnung entgegenkommen und ihr zum Interpreten dienen. Dass eine solche Bewegung in Volke vorhanden war, schliessen wir aus dem Gebetseifer des Volkes, von dem K. 2, 23 u. 3, 7 berichtet, vornehmlich aber daraus, dass Aharon sich innerlich getrieben fühlt, seinen Bruder Moseh in seinem Exile aufzusuchen (4, 14), wahrscheinlich um sich mit ihm zu berathen, vielleicht um ihn zur Rückkehr nach Aegyp-

ten aufzufordern. Schwerlich wird das Volk in Aegypten Moseh's ganz und gar vergessen, schwerlich die Hoffnungen, zu denen seine wunderbare Lebensführung zu berechtigen schien, ganz aufgegeben haben. Vielleicht kam Aharon im Auftrage einer Anzahl Männer aus dem Volke, die schon Pläne der Rettung entworfen hatten, und Moseh an der Spitze ihrer Unternehmung zu sehen wünschten.

Moseh's erstes Auftreten in Aegypten.

§ 13. (Exod. 4, 18—31). — Moseh beurlaubt sich nun bei seinem Schwiegervater. Von dem Ereigniss am Horeb sagt er ihm nichts (§ 11, 8). Den Zweck seiner Reise beschreibt er ihm als einen Besuch bei seinen Verwandten in Aegypten. So begiebt er sich mit Weib und Kind auf die Wandrung. — Nachdem einmal der Verkehr Gottes mit Moseh am Berge Horeb angeknüpft ist, wird derselbe auch hinfort lebhaft unterhalten. Auch unterwegs entbehrt Moseh nicht des göttlichen Zuspruchs. Er erhält weitere Unterweisung über sein bevorstehendes Auftreten vor Pharao. „Israel ist mein erstgeborner Sohn", spricht Jehovah. Darauf soll sich Moseh's Fordrung an den König Aegyptens gründen, darauf die Drohung, dass Pharao's Weigrung mit dem Tode seines erstgebornen Sohnes bestraft werden solle"[1]). Es wird ferner ihm nochmals (vgl. 3, 19ff.) in Erinnerung gebracht, dass er des hartnäckigsten Widerstandes von Seiten des Königs sich zu gewärtigen habe. Vergebens werde Moseh alle Wunder, die Jehovah ihm verliehen, vor seinen Augen entfalten. Aber dennoch braucht Moseh diesen Widerstand des Königs nicht zu fürchten, denn Jehovah hat denselben bereits bei seinem Rathschluss in Rechnung gebracht, ja Jehovah selbst will diesen Widerstand und führt ihn selbst herbei als ein Gericht über Pharao, zu um so grösserer Verherrlichung seines Namens vor Israeliten und Aegyptern, wie vor allen Völkern ringsumher. „*Ich* aber, spricht Er zu Moseh, Ich aber will sein Herz verstocken, dass er das Volk nicht lassen wird"[2]). — Jehovah also schickt sich zum Gerichte an. Aber es ist billig, dass das Gericht am Hause Gottes anfange (1 Petr. 4, 17). Jehovah's Fordrung an Pharao gründet sich darauf, dass Israel sein erstgeborner Sohn ist. Dazu ist Israel aber geworden durch die Erwählung Abrahams, durch den Bund Gottes mit Abraham, Isaak und Jakob, der jetzt erneuert, erweitert und auf eine höhere Stufe der Entwicklung geführt werden soll. Als Zeichen dieses Bundes war die Beschneidung eingesetzt. Und Moseh, der für diesen Bund eifern soll, hat ihn selbst gebrochen, denn sein jüngstgeborner Sohn ist noch unbeschnitten. Er hat in der Schwachheit seines Herzens dem Trotze seines Weibes nachgegeben, die aus falscher Mutterzärtlichkeit und aus Geringschätzung der religiösen Institutio-

nen Israels die blutige Operation bisher nicht zugelassen hat. Moseh befindet sich, da er jetzt aus seinem Exil zur Ausrichtung seines Berufes nach Aegypten zurückkehrt, in ähnlicher Verfassung, wie Jakob damals, als er aus seinem mesopotamischen Exil nach Kanaan zurückkehrte, um seinen Lebensberuf anzutreten (Bd. I § 80, 4). Auch das Verhältniss Moseh's zu Gott ist noch kein reines; auch hier waltet eine Störung ob, die erst beseitigt werden muss, ehe Jehovah sich ganz und gar, und rückhaltslos zu ihm bekennen kann; sie muss beseitigt sein, noch ehe Moseh Aegypten, den nächsten Schauplatz seiner Berufsthätigkeit, betritt. Jehovah, der Freund und Beschützer Moseh's, findet an ihm auch noch Grund zum Zorne und zur Feindschaft. Darum als Moseh unterwegs in der Herberge war, kam ihm Jehovah entgegen und wollte ihn tödten. Moseh erkennt sogleich, worauf es ankommt, sei es, dass sein eigenes Gewissen ihn an seine Schuld mahnt, sei es, dass das feindselige Entgegentreten Jehovah's von einem Hinweis auf diese Schuld begleitet war. Zipporah ergreift ein steinernes Messer, beschneidet ihren Sohn und wirft in leidenschaftlicher Erregung ihrem Manne die losgetrennte Vorhaut vor die Füsse[3]). — Nun ist reine Bahn gemacht, und die erste Aeussrung der wiedergewonnenen Huld Gottes ist die, dass Aharon, von Jehovah gesendet, ihm entgegenkommt und am Horeb, dem Berge Gottes, mit ihm zusammentrifft. Wahrscheinlich jetzt schon sendet Moseh Weib und Kind zu seinem Schwiegervater zurück (Exod. 18, 2)[4]). Beide Brüder reisen nun nach Aegypten, versammeln die Aeltesten, verkünden ihnen Gottes Worte und legitimiren sich durch ihre Wunder. Das Volk glaubte, neigte sich und betete an[5]).

1. Israel ist Jehovah's **erstgeborner Sohn** (4, 22). Mit Recht beklagt sich M. Baumgarten darüber, dass die Ausleger so geneigt sind, diesen Ausdruck zu verflüchtigen und nichts weiter dahinter zu suchen als eine Vorliebe Gottes für Israel, wie ein Vater seinen Erstgebornen vor allen andern Söhnen zu lieben pflege; mit Recht fährt er fort: „Nennt sich Jehovah den Vater Israels, so haben wir uns ein Factum zu denken, das wir als die Zeugung Israels bezeichnen müssen.“ Aber darin können wir ihm nimmer beistimmen, wenn er dies Factum in der leiblichen Zeugung Isaaks sucht, als welche nicht aus der Kraft der Natur, sondern aus der Kraft der Gnade hervorgegangen sei. Sehr richtig bemerkt Baumgarten bald darauf (I, 1 p. 425), dass der Ausspruch, welcher Israel als den Erstgebornen bezeichne, die Berufung der Heiden einschliesse, denn die Erstgeburt weise hin auf die Nachgeburt, und unter den Nachgebornen könnten keine andern verstanden werden als die Heidenvölker. Es scheint ihm aber nicht zum Bewusstsein gekommen zu sein, dass er durch diese unzweifelhaft richtige Behauptung die erstere aufhebt und unmöglich macht. Denn kommt der Begriff des Erstgebornen nur dann zu seinem vollen Rechte, wenn man ihm einen Anfang leiblicher Zeugung aus göttlicher Gnade giebt, so muss Solches auch von den Nachgebornen gelten; und ist die Zurückführung des Einen auf ein geistliches Verhältniss

eine tadelnswerthe Verflüchtigung, so ohne Zweifel auch die des Andern. Wie aber wäre eine solche Zeugung für die Heidenvölker nachweisbar?

Allerdings fordert der Begriff der Sohnschaft Gottes eine concrete That der Zeugung von Seiten Gottes. Diese können wir nicht in der Schöpfung suchen, denn da stehen die Heidenvölker Israel völlig gleich, — auch nicht in der Volksbildung an sich, d. h. in der von dem göttlichen Segensworte (in Gen. 1, 26; 9, 1) bedingten und getragenen Vermehrung des Stammvaters zu einer volksbildenden Mehrheit von Nachkommen, denn dann wäre Israel nicht der Erstgeborne, sondern der Jüngstgeborne unter den Völkern zu nennen. Auch würde in beiden Fällen nicht Jehovah, sondern Elohim als Vater genannt werden können. Söhne Elohims sind alle Völker und zwar von vornherein, denn sie alle verdanken ihren Ursprung, ihre Existenz der schöpferischen, welterhaltenden und weltregierenden Thätigkeit Gottes. Ein Sohn Jehovah's kann aber nur der genannt werden, dessen Zeugung aus dem Rathschluss des Heils hervorgegangen ist. Dazu passt nun allerdings die Zeugung Isaaks. Aber Israel heisst nicht bloss ein Sohn Jehovah's, auch nicht der eingeborne Sohn, sondern der erstgeborne Sohn, dem noch andre in gleicher Weise gezeugte Söhne nachfolgen sollen. So sehen wir uns also mit unserm Verständniss auf das geistliche Gebiet gedrängt, und die zeugende That Gottes, durch welche Israel als erstgeborner Sohn Gottes dargestellt wurde, kann keine andre sein, als diejenige, durch welche Israel seinen es von allen Völkern unterscheidenden Charakter erhielt, durch welche ihm die jehovistische Signatur aufgeprägt wurde, die es fortan von allen Völkern unterscheidet, bis auch diese als nachgeborne Söhne dargestellt werden. Das ist die Erwählung Abrahams mit allen aus ihr hervorgehenden Führungen, Verheissungen, Gnadenerweisungen und Züchtigungen, durch welche Israel geworden ist, was es jetzt ist, also das gesammte unter einen Gesichtspunct zusammengefasste Thun Gottes an Abraham und seinem Saamen von dem Rufe aus Ur in Chaldäa bis zu dem Rufe nach dem Berge Gottes in Midian. So begreift es sich auch, dass der Saame Abrahams erst jetzt als Sohn Jehovah's bezeichnet werden kann, was Baumgarten vergebens von seiner Auffassung aus zu erklären sich abmüht, — denn mit dem Auszug aus Aegypten ist erst die Geburt dieses Sohnes vollendet; erst von diesem Momente an hat Israel ein selbstständiges, unabhängiges Dasein.

Der Begriff der Sohnschaft bedingt aber wie den Act der Zeugung von Seiten des Vaters, so auch den Zustand der Wesensgleichheit von Seiten des Sohnes; denn Zeugung ist Mittheilung des Wesens und das Wesen des Vaters muss auch das Wesen des Sohnes sein. Hat Jehovah Israel gezeugt, so muss auch jehovistische Natur in Israel sein. Das jehovistische Wesen Gottes geht auf in der heilsgeschichtlichen Thätigkeit. Durch seine Zeugung aus Jehovah muss also Israel auch heilsgeschichtliche Potenz, heilsgeschichtlichen Beruf in sich tragen.

Der Begriff der Sohnschaft bedingt ferner Rechte des Vaters an den Sohn und Rechte des Sohnes an den Vater. Der Sohn ist dem Vater Gehorsam, Vertrauen, Ehrfurcht und Liebe, der Vater dem Sohne Pflege, Schutz und Erziehung schuldig. In dem Sohnesnamen liegt also für Israel die Pflicht des Glaubens an Jehovah und die Bürgschaft unausgesetzter, unmittelbarer Erziehung von Seiten Jehovah's.

Aber der Begriff der Sohnschaft ist näher bestimmt durch den der Erstgeburt, und der Erstgeborne hat gewisse Vorrechte und Vortheile den Nachgebornen gegenüber. Er ist der Pflege und der Zucht des Vaters schon längst theilhaftig, wenn sie an dem Nachgebornen erst beginnt; er ist schon erzogen, während die andern Söhne erst noch erzogen werden sollen; er hat daher wenigstens zur Zeit noch etwas Wesentliches vor

ihnen voraus; — er participirt ausserdem gleichsam an dem väterlichen Ansehen über sie und ist ihr Miterzieher; er ist überhaupt der nächste und natürlichste Repräsentant des Vaters. Das Alles muss sich auch an Israel bewahrheiten, wenn es wirklich der erstgeborne Sohn Jehovah's ist. Das Bewusstsein, der Erstgeborne im Hause Jehovah's zu sein, ist also für Israel eine Weissagung von der Zukunft des Hauses Jehovah's, es ist eine Wiederaufnahme und concretere Gestaltung der Fundamentalweissagung: „In dir und deinem Saamen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden." Indem Israel sich als Erstgebornen weiss, muss es auch wissen, dass die übrigen Völker Nachgeborne zu werden bestimmt sind, dass auch sie berufen sind, an den Gütern des Vaterhauses Theil und Erbe zu haben. Dadurch bestimmen sich die Pflichten Israels sowohl für die Gegenwart wie für die Zukunft dieser Völker.

Eine solche Sohnschaft ist, wenn auch aus geistlicher Zeugung hervorgegangen, doch ebenso so sehr eine reale, wie die aus leiblicher Zeugung hervorgegangene. Jehovah kann in Folge dieser Zeugung von Israel ebenso wenig lassen, wie der Vater von seinem leiblichen Sohne (vgl. Jer. 31, 20; Jes. 49, 15 etc.), eben weil er Israel seines eigenen Wesens theilhaftig gemacht hat; — und der durch diese Zeugung Israel imprägnirte Charakter, der es vorläufig von allen Völkern unterscheidet, ist ein wahrhaft realer, der in Fleisch und Blut, in Geist und Seele des Volkes eingeprägt ist und Gestalt gewonnen hat. Israels Beruf und Israels Erwählung ist nicht eine blosse Idee, die wie ein Rauch über dem Volke schwebt und vom ersten besten Winde verweht werden kann; es ist vielmehr die Seele, die Volksseele Israels geworden, die, so lange es nicht selbstmörderisch Hand an sein eigenes Leben gelegt hat, alle seine gesunden, normalen Lebensfunctionen beseelt.

2. Ueber die **Verstockung Pharao's** besitzen wir eine treffliche Abhandlung von Hengstenberg (Beitr. III, 462ff.), die, obwohl nicht frei von Einseitigkeiten, doch das Verständniss wesentlich gefördert hat. — Die ältern lutherischen Theologen wollten in einseitiger Opposition gegen die Prädestinationslehre nur eine Selbstverstockung des Sünders gelten lassen, und führten deshalb Gottes Mitwirken bei der Verstockung auf blosse Zulassung zurück. „Die rationalistische Theologie eignete sich den Rationalismus der orthodoxen um so bereitwilliger an, da schon die Mitwirkung Gottes zum Guten sich ihr eigentlich nicht über die Zulassung hinaus erstreckte." Beide, die orthodoxe wie die rationalistische Theologie befanden sich dabei im Widerspruche mit der heiligen Schrift, die so oft und unzweideutig die Verhärtung des Menschen als Resultat eines thatsächlichen Eingreifens Gottes darstellt. Die orthodoxe Theologie suchte, weil ihr die Schrift als Gottes Wort galt, den Widerspruch als einen bloss scheinbaren darzustellen und deutete ihren Begriff der Verstockung in die heil. Schrift hinein. So lautet z. B. in unserm Falle die Decisio in A. Pfeiffer's Dubia vexata p. 229 also: „Deus dicitur cor Pharaonis indurare permissive, permittendo scil. justo judicio, ut ille, qui se emolliri non patiebatur, sibi permissus durus maneret in propriam perniciem" Die rationalistische Theologie dagegen, die sich durch kein Inspirationsdogma gebunden fühlte, konnte den Widerspruch offen anerkennen und steigerte ihn zu der Behauptung, dass die Schrift Gott zum Urheber der Sünde mache. Gegen beide vertheidigt nun Hengstenberg das gute Recht der heil. Schrift mit besondrer Berücksichtigung der Verstockung Pharao's.

Vor allem kommt es darauf an, wie die Urkunde selbst die Sache angesehen wissen will. Da hebt denn nun Hengstenberg zuvörderst mit Recht hervor, dass die Urkunde die Verstockung Pharao's ebenso oft und ebenso entschieden als eigene That Pha-

rao's, d. h. als Selbstverstockung, wie als Gottes That an Pharao bezeichnet. Hengstenberg hat herausgezählt, dass siebenmal gesagt ist: Pharao habe sein Herz verhärtet (K. 7, 13. 22; 8, 15 (11). 19 (15). 32 (28); 9, 7. 34) und ebenfalls siebenmal: Gott habe das Herz Pharao's verhärtet (K. 4, 21; 7, 3; 9, 12; 10, 1. 20. 27; 11, 10). Er findet nun zunächst die Siebenzahl bedeutsam. „Sie deutet an, sagt er, dass die Verhärtung auf dem Bunde Gottes mit Israel ruht, dessen Signatur diese Zahl ist.“ Aber hier müssen wir widersprechen. Eine siebenmalige Hervorhebung der Verstockung als einer That Gottes lässt sich von dem angegebenen Gesichtspuncte aus begreifen, denn was Gott in der Sache thut, das thut er im Interesse seines Bundes mit Israel. Aber die siebenmalige Hervorhebung der Verstockung als der eigenen, freien That Pharao's kann unmöglich dahin gedeutet werden. Wo Pharao frei handelt, kann er nicht als im Dienste dieses Bundes stehend angesehen werden. Nur wo sein Thun als Resultat des Thuns Gottes an ihm auftritt, ist diese Beziehung zulässig. — Doch Hengstenberg hat, wie schon von Baumgarten bemerkt ist, falsch gezählt. Nicht siebenmal, sondern zehnmal heisst es: Gott habe Pharao's Herz verhärtet, und zehnmal: Pharao habe sich selbst verstockt*). Zuerst wird die Verstockung zweimal auf Gott zurückgeführt (K. 4, 21; 7, 3), dann siebenmal auf Pharao (K. 7, 13. 14. 22; 8, 15 (11). 19 (15). 32 (28); 9, 7), dann wieder einmal auf Gott (K. 9, 12), zweimal auf Pharao (9, 34. 35), viermal auf Gott (10, 1. 20. 27; 11, 10), wieder einmal auf Pharao (13, 15), und zuletzt dreimal auf Gott (14, 4. 8. 17). Dadurch ändert sich die Lage der Sache aber sehr bedeutend. Zehn ist die Zahlsignatur der Vollständigkeit, denn sie ist der Abschluss der Dekade, innerhalb welcher alle möglichen Zahlformen zur Erscheinung gekommen sind. Wenn nun die Urkunde Pharao's Verhärtung zehnmal unter den Gesichtspunct der Selbstverstockung stellt und ebenso zehnmal sie als Gottes That darstellt, so ist einmal durch die Gleichheit der Zahl auf beiden Seiten ausgesprochen, dass beide Anschauungen nebeneinander bestehen, beide gleich sehr berechtigt sind, und keine in der andern aufgehen soll, — und dann durch die Zehnzahl auf beiden Seiten angedeutet, dass jede dieser beiden bestimmenden Ursachen der Verstockung Pharao's ihren selbstständigen und vollständigen Verlauf gehabt, dass beide sich an ihm erschöpft und vollendet haben. Wir können es deshalb auch nicht als richtig anerkennen, wenn Hengstenberg sagt: „Die Gleichheit der Zahl weist darauf hin, dass die Verhärtung Pharao's sich zur Verhärtung Gottes verhält, wie die Wirkung zur Ursache.“ Mit ganz demselben Rechte, d. h. Unrechte, könnten wir auch den Satz umkehren. Hätte der Verfasser das andeuten wollen, was Hengstenberg herausliest, so würde er auch wohl die beiden Causalitäten so vertheilt haben, dass auf eine göttliche Verstockung immer eine menschliche Selbstverstockung gefolgt wäre. Selbst dies, „dass die Verhärtung in der Ankündigung und im Resumé Gott beigelegt wird“, und somit „Pharao's Verhärtung von der Gottes umschlossen ist“, können wir nicht als Beweis gelten lassen, dass „jene als durch diese bedingt“ dargestellt werden soll. Die Ankündigung der bevorstehenden Verhärtung Pharao's musste nothwendig von der Seite gefasst werden, nach welcher sie Gottes Werk ist, denn nur dann gab sie die Bürgschaft und Zuversicht, die sie bezweckt. Unmöglich konnte Gott in der Ankündigung die Seite der

*) Wenn der Aufsatz in der evang. Kirchenzeitung 1837 No. 50. 51, woran wir nicht zweifeln, von Hengstenberg selbst verfasst ist, so muss es unbegreiflich erscheinen, wie er die dort richtig angegebene Zehnzahl (S. 496) später mit der falschen Siebenzahl hat vertauschen können.

Selbstverstockung allein oder vorzugsweise hervortreten lassen; denn das hätte geheissen, das Volk solle der Willkühr und Hartherzigkeit eines feindselig gesinnten Menschen überlassen werden. Dagegen ist es gewiss nicht ohne Wahrheit, wenn Hengstenberg fortfährt: „Auch scheint es absichtlich zu sein, dass die Verhärtung im Anfange der Plagen vorwiegend Pharao beigelegt wird, gegen das Ende Gott. Je höher die Plagen steigen, desto mehr nimmt Pharao's Verhärtung einen übernatürlichen Charakter an, desto näher liegt es, auf ihre übernatürliche Causalität hinzuweisen". Aber darin, dass, auch nachdem im Verlaufe der Plagen schon die göttliche Causalität auf das Entschiedenste in den Vordergrund getreten, doch auch wiederum abwechselnd die Selbstverstockung hervorgehoben wird, — darin finden wir eine Mahnung, beide Causalitäten bis an's Ende uns als nebeneinander wirksam zu denken. Darauf, dass Hengstenberg in seinen beiden Behauptungen eigentlich sich selbst widerspricht und die eine durch die andre aufhebt, wollen wir nur im Vorbeigehen aufmerksam machen. Einmal soll nämlich Pharao's Selbstverstockung sich zur Verhärtung Pharao's durch Gottes Einwirkung verhalten wie die Wirkung zur Ursache, — und dann soll doch auch der Umstand, dass die Verhärtung im Anfange vorwiegend Pharao, gegen das Ende aber Gott beigelegt wird, dafür zeugen, dass anfangs die menschliche, später die göttliche Causalität vorgeherrscht habe, oder mit andern Worten, dass jene Wirkung und diese Ursache gewesen sei. — Sollen einmal die beiden Causalitäten der Verstockung zu einander in das Verhältniss von Ursache und Wirkung gestellt werden, so hat, das sehen wir hier, die menschliche am meisten Anspruch darauf, als Ursache bezeichnet zu werden. Aber wir läugnen eben, und zwar zunächst auf Grund der Darstellung in unsrer Urkunde, dass wir sie in dies Verhältniss zu einander zu stellen haben. Eine jede von beiden hat ihre Ursache in sich selbst, die eine in dem bösen Willen des Menschen, die andre in dem heiligen Willen Gottes; die Wirkung aber der einen ist die Verstockung des Menschen zu seinem eigenen Verderben, und die Wirkung der andern ist die Verstockung des Menschen zur Verherrlichung Gottes. Nichts desto weniger bedingen sich aber beide Formen der Verstockung gegenseitig, und die eine kann nie ohne die andre stattfinden. Wären die Gottesbezeugungen, von denen unsre Urkunde berichtet, nicht an Pharao herangetreten, so würde er sich nicht verstockt haben; und hätte Pharao's sündiger Wille nicht dem göttlichen Rathschlusse widerstrebt, so würde Gott ihn nicht verstockt haben.

Das Gesagte bedarf indess noch mehrfach der nähern Erläutrung, um vor Missverständnissen gesichert zu sein. — Es liegt im Ausdruck wie in der Sache, dass die Verstockung nur im Conflicte der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Gnade sich entfalten kann. Sie ist das endliche Resultat des stetig-negativen Verhaltens des menschlichen Willens gegen den sich ihm positiv kundgebenden göttlichen Willen, der kraft des Heilsrathschlusses keinen Gefallen an dem Tode des Gottlosen hat, sondern dass sich der Gottlose bekehre von seinem Wesen und lebe (Ezech. 33, 11 vgl. 2 Petr. 3, 9; 1 Tim. 2, 4). Sie kann also nur im Kreise der Offenbarung, im Gebiete der Heilsgeschichte vorkommen. Bei einem Heiden kann, so lange er sich bloss in rein heidnischem Lebensgebiete bewegt, von der Verstockung nicht die Rede sein; erst wenn, wie hier bei dem heidnischen Könige Aegyptens, besondre aus der Heilsgeschichte resultirende Gottesbezeugungen an ihn herantreten, wird die Verstockung für ihn möglich.

Weiter ergiebt es sich aus dem Begriff der Verstockung, dass sie nur aus bewusster, hartnäckiger Opposition gegen Gottes Willen hervorgehen kann. Im Zustande der Unwissenheit und des Irrthums kann sie nicht stattfinden. So lange es sich dem Men-

schen noch nicht unabweisbar aufgedrängt hat, dass die Macht und der Wille, gegen die er sich auflehnt, göttliche sind, bleibt noch die Möglichkeit, dass, sobald diese Erkenntniss sich ihm erschliesst, eine Sinnesänderung eintrete, und so lange noch eine Möglichkeit der Bekehrung offen ist, kann von eigentlicher Verstockung nicht die Rede sein. Sie beginnt erst mit dem Momente, wo das klare Bewusstsein in dem Menschen aufgeht, dass er Gott widerstrebe, und wächst in dem Maasse, in welchem dies Bewusstsein sich ihm immer unzweideutiger, immer unabweisbarer aufdrängt, und die Gottesbezeugung sich immer kräftiger und dringlicher an ihm beweist. — Wie sich dies auch bei Pharao bewährt, wird der Verlauf seiner Geschichte zeigen.

Die Verstockung kann also erst beginnen, wo eine als solche sich kundgebende und als solche sich bewährende Gottesmanifestation in das Leben des Menschen hineintritt. Da Gott will, dass alle Menschen selig werden, so kann die erste derartige Manifestation Gottes an den Menschen nur Gnade sein, nur sein Heil bezwecken. Auch für Pharao war die durch Wunder und Zeichen unterstützte göttliche Fordrung, Israel ziehen zu lassen, eine Gnade; denn sie bot ihm Gelegenheit und Mittel, den wahren Gott kennen zu lernen, an der Entwicklung der Heilsgeschichte fördernd mitzuwirken und zur Theilnahme an ihren Segnungen zu gelangen. — Wenn nun dennoch der Mensch diese Gnade abweist und sich gegen ihre beseligende Einwirkung verschliesst, welches der Anfang der Verstockung ist, so zeigt sich, dass schon vorher eine ungöttliche Richtung in ihm war, die sich auch jetzt noch, der erkannten göttlichen Willensmanifestation gegenüber, behauptet. Eine ungöttliche Richtung ist nun freilich in jedem Menschen, weil alle Menschen Sünder sind. Sie war in Moseh wie in Pharao; auch Moseh weigerte sich ja lange, in den göttlichen Willen einzugehen. In seiner Weigerung lag die Möglichkeit der Verstockung, aber sie wurde nicht zur Wirklichkeit, weil die Weigerung noch keine absolute war, weil seine Richtung von Gott weg noch durch einen Zug zu Gott hin paralysirt war, der endlich doch unter dem Beistande Gottes zum Siege kam. Als Moseh rief: „Herr, sende welchen du senden willst", da war er vielleicht der Grenze absoluter Weigerung, mit welcher die Verstockung beginnt, nahe gekommen; aber dies Wort selbst war noch nicht eine absolute Weigerung, weil noch der Ton der Bitte durch die Weigerung hindurch klingt. Nun aber wird die göttliche Aufforderung zum strengen Befehl, nun heisst es, entweder unbedingt sich Gott ergeben, oder unbedingt mit Gott brechen. Hätte Moseh Letztres gewählt, so, fürchten wir, wäre er der Verstockung anheimgefallen.

Anders war es bei Pharao. Seine ungöttliche Richtung war, als die Gottesmanifestation ihm naht, schon eine entschiedene, unbedingte. Seine Weigerung ist daher auch von vornherein eine absolute, die nicht, wie bei Moseh, noch ein Gegengewicht in einem Zuge zu Gott hin hatte. Darum ist seine Weigerung auch von vornherein schon Verstockung. — Pharao verstockt sich gleich beim ersten Angriffe Gottes; er hatte die Gnade, die in diesem Angriff liegt, noch nicht als Gnade empfunden und geschmeckt; nur dass der Angriff von Gott kommt, und dass er mit seiner Weigerung gegen Gott kämpfe, konnte er sich nicht verhehlen. Es ist das aber nicht die einzig-mögliche Entstehungsform der Verstockung. Judas war dem Rufe des Herrn gefolgt, hatte die Lieblichkeit der Gemeinschaft mit dem Herrn gekostet, und konnte doch noch der Verstockung anheimfallen.

Niemand wird die Weigerung Moseh's, so tadelnswerth sie auch ist, Niemand die Versündigung des Petrus, so schwer sie auch wiegt, Niemand endlich das Wüthen des Paulus gegen die Gemeinde des HErrn, so sehr er sich desselben auch später anklagt,

als Verstockung, oder auch nur als Anfang der Verstockung bezeichnen wollen. Der Anfang der Verstockung ist ja die Verstockung selbst, denn er schliesst schon ihre Vollendung potentiell in sich. Daraus ergeben sich zwei neue Merkmale der Verstockung: Ehe sie eintritt, ist schon ein sittlicher Zustand vorhanden, der nur noch der Bethätigung bedarf, um zur Verstockung zu werden; und sobald sie auch nur dem Anfange nach thatsächlich eingetreten, ist auch schon ihre Vollendung gewiss. Die Verknöcherung des Herzens kann wohl fortschreiten, nicht aber zum status integer zurückkehren, ihr Fortschritt kann vielleicht durch Fernhalten alles dessen, was ihn fördert, zeitweilig gehemmt oder verlangsamt werden, nicht aber von dem endlichen Auslaufen in die Vollendung abgehalten werden.

Welches ist nun das Verhalten Gottes zur Verstockung? Gewiss nicht das eines blossen Zulassens. Hengstenberg hat l. c. die dogmatische Unzulässigkeit und Nichtigkeit dieses Begriffes schlagend nachgewiesen und ein unbefangener Blick in die Urkunde erweist ihre exegetische Unzulässigkeit. Nein, Gott will die Verstockung, und darum ist die Selbstverstockung auch immer eine Verstockung durch Gott. Jener sittliche Zustand, den wir als die Voraussetzung der Verstockung, als den Grund und Boden, aus dem sie erwächst, erkannt haben, ist des Menschen eigene Schuld, das Resultat seiner eigenen freien Willensbestimmung. Aber dass dieser sittliche Zustand sich zur Verstockung verkörpert, geschieht nicht ohne göttliche Mitwirkung. Bis zu diesem Momente wirkt der göttliche Wille als erziehende Gnade am Menschen, er will sein Heil; aber von da an wandelt sich die Gnade in richterlichen Zorn und will seine Verdammniss.

Der göttliche Wille (als der Wille des Schöpfers) ist dem menschlichen Willen (als dem Willen des Geschöpfes) gegenüber von vornherein unwiderstehlich und überwältigend. Aber der menschliche Wille ist doch auch, da Gott ihn zur Freiheit, Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit geschaffen hat, des Widerstandes gegen den göttlichen Willen fähig; der göttliche Wille wird also, wenn der menschliche Wille eine ungöttliche Richtung einschlägt und dabei beharrt, demselben nachgeben und weichen müssen. So ist der menschliche Wille vom göttlichen abhängig, und doch auch zugleich unabhängig von ihm. Dieser Widerspruch hat aber seine Lösung darin, dass der göttliche Wille kein starrer, sondern ein lebendiger ist, dass er zum Gehorsam des Menschen sich anders verhält als zur Widersetzlichkeit desselben. Sich selbst zwar bleibt er unter allen Umständen gleich, aber der freien Kreatur gegenüber gestaltet sich seine Manifestation, je nach dem Verhalten der kreatürlichen Freiheit, in verschiedener Weise. In sich ist es derselbe Wille, der den Gehorsamen beseligt und der den Widerspenstigen verdammt, — sein Wesen hat er nicht geändert, sondern nur seine Wirkung, — gleichwie der Sonnenstrahl, der den einen Baum zur Blüthe treibt und den andern verdorren macht, ein und derselbe ist. Der doppelten Modalität des menschlichen Willens: Gehorsam und Ungehorsam —, entspricht eine doppelte Modalität des göttlichen Willens: Gnade und Zorn —, und eine doppelte Wirkung desselben: Segen und Fluch. — Auch wenn der göttliche Wille dem menschlichen weicht, behauptet er seine absolute Uebermacht, denn das Weichen ist nur das durch die menschliche Freiheit bedingte Uebergehen in die andre Form seiner Manifestation. Der menschliche Wille aber ist frei, weil die Lebendigkeit des göttlichen Willens ihm gestattet, sich zu bestimmen, wie er will; er ist aber zugleich auch gefangen, weil er dem göttlichen Willen nie entgehen kann; weil wenn er der einen Modalität des göttlichen Willens sich entzieht, er eben dadurch der andern sich gefangen giebt. Wenn der Mensch sich beharrlich weigert, auf Gottes

Willen einzugehen, der doch seine Seligkeit will, dann geht Gott endlich auf des Menschen Willen ein, der auf ungöttlichem Wege Seligkeit sucht und Verdammniss schafft; dann heisst es (wie in Ps. 109, 17): „Er wollte den Fluch haben, der wird ihm auch kommen, er wollte des Segens nicht, so wird er auch fern von ihm sein.“ — Die Verstockung, insofern Gott sie zulässt, ist weiter nichts als die Anerkennung der menschlichen Freiheit, selbst bis zu ihrem äussersten Missbrauch; aber Gott lässt die Verstockung nicht bloss zu, sondern will und fördert sie auch von sich aus, wenn es einmal durch des Menschen eigene Schuld so weit gekommen ist, dass die Voraussetzungen der Verstockung da sind, dass es nur noch einer Gelegenheit oder eines Anlasses zu ihrer Verwirklichung bedarf. Solchen Anlass führt Gott herbei, und eben darin besteht Gottes Mitwirkung bei der Verstockung. Zur Verstockung muss es dann kommen, aber die Nothwendigkeit dieses Ausganges liegt nicht in dem von Gott herbeigeführten Mittel, sondern im Menschen selbst, nämlich in dem schon vorhandenen sittlichen Zustande des Menschen, den er sich selbst angebildet hat; nicht der göttliche Wille zwingt ihn in die Verstockung hinein, sondern sein eigener ungöttlicher Wille. Die Gottesbezeugungen, welche Anlass geben zum Eintritt, zum Fortschritt, zur Vollendung der Verstockung, sind an sich eben so wohl Mittel zur Fördrung in der Heiligung wie in der Verdammniss. Dieselbe Gottesmanifestation, die dem König Aegyptens bei dem ihm eigenthümlichen sittlichen Zustande zur Verstockung Anlass gab, würde unter andern sittlichen Voraussetzungen ein Mittel zur Einführung in das Heil, oder zur Fördrung in demselben gewesen sein. Wo eine Gottesbezeugung an den Menschen herantritt, da treibt sie ihn immer vorwärts, entweder tiefer in die Seligkeit oder tiefer in die Verdammniss hinein. Es muss dann mit ihm besser oder schlechter werden, als es zuvor mit ihm stand. Wirkungslos kann sie nicht an ihm vorübergehen, denn sie ist nicht todt sondern lebendig.

Wäre die Gottesbezeugung nicht an Pharao herangetreten, so wäre die Verstockung nicht eingetreten; hätte Gott die Sache nicht auf die Spitze getrieben durch immer neue und stärkere Manifestationen, so wäre die Verstockung nicht zur Vollendung gediehen; — aber es hätte mit Pharao's Gegenwart und Zukunft um nichts besser gestanden. Denn der Boden, aus dem die Verstockung jetzt hervorwuchs, wäre doch derselbe geblieben, und zur Entscheidung, zur thatsächlichen, absoluten Entscheidung hätte es bei ihm, wie bei jedem Menschen, doch einmal kommen müssen. Diese Entscheidung ist eine Nothwendigkeit der sittlichen, d. i. der göttlichen Weltordnung. So nothwendig das Gericht das Ende und Ziel der Weltgeschichte und der Lebensgeschichte eines jeden Einzelnen ist, eben so nothwendig ist auch diese Entscheidung eines jeden Einzelnen als die Voraussetzung des Gerichtes. Ob die Entscheidung verzögert oder beschleunigt wird, ändert für das Individuum nichts. Die Gründe der Verzögerung oder Beschleunigung liegen auch nicht im Individuum an sich, sondern in der Stellung, die es im Weltganzen einnimmt. Aus unzähligen Fäden wird die Weltgeschichte zusammengewebt, und Der, der am Webestuhl sitzt, nimmt jeden Faden erst dann, aber dann auch sicher, auf, wenn er ihn für den Plan seines Gewebes am zweckmässigsten verwenden kann. In unserm Falle ist es klar, warum für Pharao jetzt der Moment der thatsächlichen Entscheidung eintreten musste. Es sollte ein neuer Knoten in der Heils- und Weltgeschichte geschürzt werden, wo Pharao's Entscheidung nicht zu entbehren war.

3. Die **Begebenheit in der Herberge**, von welcher K. 4, 24—26 berichtet, bietet viel Schwierigkeit für das Verständniss dar. Vs. 24 heisst es: „Als er unterwegs war in der Herberge, kam ihm Jehovah entgegen und wollte ihn tödten.“ Wen wollte Jehovah tödten? So wie die Worte jetzt lauten, können sie unmöglich auf Je-

mand anders als auf Moseh bezogen werden. Dennoch haben mehrere Ausleger angenommen, dass die Todesdrohung nicht Moseh, dem Vater, sondern dem unbeschnittenen Sohne gegolten habe. So neuerdings noch E. Meier (Wurzelwörtb. S. 402). Dass Jehovah den Sohn Moseh's tödten wolle, stehe in Beziehung zu Vs. 23. Jehovah drohe, Moseh für die Unterlassung der Beschneidung auf dieselbe Weise zu strafen, wie Er Pharao für seinen Ungehorsam strafen zu wollen erklärt hatte. Da diese Deutung in dem gegenwärtigen Zusammenhang unmöglich ist, erklärt Meier die Stelle für verstümmelt. Zwischen Vs. 23 und 24 sei ein Vers ausgefallen, welcher aussagte, dass der Erstgeborne des Moseh damals noch nicht beschnitten war, und mit der Drohung endigte: „Wenn du ihn nicht beschneidest, so werde ich deinen erstgebornen Sohn tödten." Die Gleichheit dieses Ausganges mit dem von Vs. 23 mache das zufällige Verlorengehen des conjecturirten Verses begreiflich. Das ist aber nur bodenlose Willkühr, wie wir sie freilich bei einem Meier längst gewohnt sind. Auch handelt es sich hier gar nicht um den erstgebornen Sohn Moseh's. Da Moseh nach 4, 20 schon jetzt mehrere (nach 18, 3 zwei) Söhne hatte, und nach 4, 25 nur einer von beiden noch unbeschnitten war, so ist es kaum anders denkbar, als dass es der jüngstgeborne war. Wäre es der erstgeborne gewesen, so würde er in Vs. 25 auch unfehlbar als solcher bezeichnet worden sein. Wichtiger als das Meier'sche Fündlein scheint ein Bedenken, welches ältere Ausleger veranlasste, die Todesdrohung in Vs. 24 auf den Sohn statt auf den Vater zu beziehen. In Gen. 17, 14 wird nämlich die Unterlassung der Beschneidung mit der Ausrottung des vernachlässigten Kindes, nicht des vernachlässigenden Vaters, bedroht. Allein auch in dieser Stelle ist ohne Zweifel die Ausrottung des Kindes zunächst und zumeist unter den Gesichtspunct einer Bestrafung für die Eltern zu stellen; — und was die Hauptsache ist, diese Drohung gilt für die Zeiten des in voller Kraft stehenden Bundes. Wo der Bund suspendirt war, oder wo der Bund fast bis zur Vergessenheit aus dem Gesichtskreise der Betheiligten gerathen war, wie es jetzt nach 400jährigem, offenbarungslosem Wohnen in Aegypten der Fall war (vgl. 2, 24), da hat die Drohung in Gen. 17, 14 ihre Unnachsichtigkeit verloren. Dennoch war es eine sündhafte Schwäche und Verkehrtheit Moseh's, dass er dem Eigensinne seines Weibes in diesem Puncte nachgegeben hatte, eine Schwäche, die um so greller jetzt hervortrat, da er als der starke Gottesheld auftreten soll, eine Verkehrtheit, die um so stärker erschien, als er den Bund, den er selbst missachtet hat, jetzt erneuern soll. Gegen ihn selbst und unmittelbar, nicht erst mittelbar durch den Sohn, d. h. sein eigenes Leben statt des Sohnes Leben bedrohend, wendet sich daher Gottes Zorn. Diese Begebenheit war zugleich eine neue thatsächliche Bezeugung, wie unverletzlich und heilig von jetzt an wieder der Bund gehalten werden solle; aber in der Drohung lag auch eine Verheissung, eine Bürgschaft, dass Jehovah, der so unnachsichtig für seinen Bund eifert, ihn auch seinerseits mit gleicher Strenge halten werde. Die LXX setzen statt יהוה in Vs. 24 ἄγγελος Κυρίου, wozu sie dem Sinne nach (vgl. K. 3, 2. 4) berechtigt sind. Ob wir dabei an eine sichtbare Erscheinung Jehovah's oder seines Engels zu denken haben, oder bloss an eine von Jehovah ausgehende tödtliche Wirkung, ist indess zweifelhaft. Die Kürze und Unbestimmtheit der Urkunde scheint eher für das Letztere zu sprechen. Wahrscheinlich wurde Moseh plötzlich von einer tödtlichen Krankheit überfallen, in welcher er sogleich Gottes Hand erkannte.

Dass die Unterlassung der Beschneidung zunächst auf Rechnung der Zipporah kommt, spricht sich in der Geschichte deutlich genug aus. Ob sie aber aus blosser Mutterzärtlichkeit sich der Beschneidung überhaupt widersetzt habe, oder ob sie etwa die israelitische Praxis (Gen. 17, 12) verachtend und auf der ismaelitischen Praxis (Gen. 17, 25)

bestehend, die Beschneidung ihrer Söhne erst im 13. Lebensjahre geübt wissen wollte, muss dahin gestellt bleiben. Für Letzteres könnte vielleicht ihre genaue Bekanntschaft mit der Art und Weise der Operation, die Vs. 25 vorausgesetzt ist, sprechen. Dass sie einen geschärften Stein dazu verwendet, stimmt mit Jos. 5, 2. Aus der Uebereinstimmung beider Stellen scheint hervorzugehen, dass man in der ältern Zeit überhaupt sich steinerner Messer zu dieser Operation zu bedienen pflegte. War dies der Fall, so lag der Grund gewiss nicht darin, dass metallene Messer noch wenig im Gebrauch gewesen wären, sondern man gab ohne Zweifel den steinernen Messern als einem einfachen Naturproducte aus symbolischen Rücksichten den Vorzug vor den durch Menschenkunst bereiteten und zum Alltagsgebrauche verwendeten Metallmessern. Auch im Heidenthum bediente man sich bei Operationen von religiöser Bedeutung steinerner Messer, z. B. bei der Mumisirung der Leichen in Aegypten (Herod. 2, 16: *λίθῳ Αἰθιοπικῷ ὀξεῖ παρασχίσαντες παρὰ τὴν λαπάρην*) und bei der Castration der Kybelepriester (Catull. 43, 5: devolvit acuto sibi pondera silice).

Zipporah beschnitt ihrem Sohne die Vorhaut, וַתִּגַּע לְרַגְלָיו. — Wie haben wir diese Worte zu verstehen? Sind Moseh's Füsse oder des Knaben Füsse gemeint? Es kommt darauf an, was unter dem הִגִּיעַ zu verstehen ist. Giebt dies einen Sinn, der auf Moseh anwendbar ist, so hat die Grammatik sicher nichts dagegen einzuwenden, dass das Suffix auf ihn bezogen werde, da noch im vorigen Verse von ihm die Rede war. Da das Bestreichen der Oberschwelle und der beiden Thürpfosten mit dem Blute des Paschalammes in Exod. 12, 22 ebenfalls durch das Hifil von נגע ausgedrückt ist, und ausserdem (man höre und staune über den Scharfsinn des Mannes!) das Anstreichen des Blutes an die Oberschwelle und an die beiden Pfosten der Thür ganz genau dem Blute an der Scham und den beiden Füssen des Beschnittenen entspricht (!!!), so übersetzt E. Meier l. c.: „Sie schnitt die Vorhaut ihres Sohnes hinweg und bestrich (damit, oder mit dem Blute) seine Füsse.“ Solchen Unsinn zu widerlegen, halten wir nicht der Mühe werth. נגע heisst berühren, das Hifil: berühren machen, in Berührung bringen. Es kann dies in ruhiger, gelassener Weise geschehen, aber auch in heftiger, leidenschaftlicher Weise. Die leidenschaftliche Erregung des Weibes, die deutlich genug aus der Geschichte hervortritt, berechtigt uns, Letzterem den Vorzug zu geben. Dann hiesse וחגע לרגליו: sie warf ihm vor die Füsse. Ein Bestreichen der Füsse des Beschnittenen mit dem Blute der Wunde wäre völlig ohne Sinn und ohne Analogie. Ebenso wenig hätte es Sinn und Bedeutung, wenn sie dem Knaben die abgelöste Vorhaut vor die Füsse geworfen hätte. Desto besser passt Letzteres auf Moseh. Ihr Mann ist, meint sie, daran Schuld, dass sie gegen ihren Willen die blutige Operation hat verrichten müssen. Im Aerger darüber wirft sie ihm die abgetrennte Vorhaut vor die Füsse, damit gleichsam aussprechend: „Da hast du, was du verlangst!“

Ist das רגליו aber auf Moseh zu beziehen, so kann es kaum noch einem Zweifel unterliegen, dass Zipporah's Ausruf: „Ein **Blutbräutigam** bist du mir!“ dem Gatten und nicht dem Sohne gilt. E. Meier l. c. hat auch hier wieder ganz absonderliche Weisheit zu Tage gefördert. חֲתַן דָּמִים sei ein von der Ehe in der Brautnacht entlehnter Ausdruck, und bezeichne daher das neubeschnittene Kind als einen Gott Geweihten, Vertrauten. Durch den Verlust des Blutes bei der bräutlichen Begattung werde die ideelle Verbindung erst zu einer realen; — einen ähnlichen Act stelle die Beschneidung auch am männlichen Geschlechte symbolisch dar, indem es wie das Weib dem Manne, so der grossen Naturgottheit Blut aus dem Geschlechtsgliede opfere, und durch dies Opfer, durch diese symbolische Hingebung an die Gottheit des Lebens sich selbst

ihr weihe und dadurch erst ein Recht zur Existenz gewinne. Auch Spencer (p. 61 ed. Pfaff.) meint, der Sinn der Worte Zipporah's sei: Ritu illo Deo et ecclesiae nostrae, quasi conjugii foedere copulatus es. Dass die Beschneidung unter den Gesichtspunct eines Verlobens oder Verbindens mit der Gottheit gestellt werden kann, unterliegt keinem Zweifel, dass sie so gedeutet worden ist, bezeugt der arabische Sprachgebrauch des ختن = circumcidere. Das Herbeiziehen der Begattung in der Hochzeitsnacht ist aber nichts desto weniger eine colossale Absurdität, und auch die Spencer'sche Deutung ist unzulässig, schon deshalb weil Zipporah sagt: Du bist mir ein Blutbräutigam. Wenn aber nach Aben-Esra und Kimchi die Juden ein neubeschnittenes Kind Chatan zu nennen pflegen (was übrigens nicht allgemeine Sitte sein kann, da wir es nirgends anders erwähnt finden; Bodenschatz z. B. erwähnt dieser Sitte gar nicht einmal), so beweist dies nichts, als dass die spätern Juden unsre Stelle so verstanden, d. h. missverstanden haben. — Alles ist dagegen klar und deutlich, wenn wir Zipporah's Wort als an Moseh gerichtet ansehen. Moseh war ihr durch den tödtlichen Anfall, der über ihn kam, so gut wie entrissen. Durch das Blut des Sohnes erkaufte sie sein Leben; sie erhielt ihn wie aus den Todten zurück, vermählte ihn sich von Neuem; er war ihr in der That ein Blutbräutigam geworden. — Wenn es in Vs. 26 heisst: „Sie sprach: Blutbräutigam, in Beziehung auf die Beschneidungen (לַמּוּלֹת), so ist der Plural entweder nach bekanntem hebr. Sprachgebrauch als Abstractum zu fassen (von der Beschneidung nicht als einem concreten Act, sondern von der Beschneidung überhaupt als einer religiösen Sitte, die Moseh gefordert, sie aber bis dahin beharrlich verweigert hatte), oder wir fassen es concret und beziehen es dann auf die Beschneidung beider Söhne.

4. Aus Exod. 18, 2 erfahren wir, dass Moseh Weib und Kind zu seinem Schwiegervater zurückgesandt hat. Wahrscheinlich geschah dies schon jetzt. Der Vorfall in der Herberge hat es ihm zum Bewusstsein gebracht, dass Zipporah noch keineswegs in der Verfassung ist, die sie befähigt, mit ihm getrost und glaubenskräftig allen Gefahren, die ihm in Aegypten drohen, entgegenzugehen. Auch mag die Berathung mit seinem Bruder Aharon diesen Entschluss befördert haben.

5. Dass das Volk bei der ersten Begegnung mit Moseh Gott glaubte, ist für Moseh wie für das Volk selbst bedeutsam. Treffend bemerkt M. Baumgarten: „Der Text will uns bei dieser Sinnesäusserung, mit welcher das Volk in seiner Gesammtheit der ersten göttlichen Botschaft entgegenkommt, als einem bedeutungsvollen Anfang festhalten... Durch den Glauben beweist sich nun Israel in der That als den Sohn Jehovah's (Vs. 22), denn der Sohn glaubt dem Vater. Auch entspricht dieser Anfang des Samens Abrahams, insofern er Volk ist, der Grundgesinnung des Vaters Abraham (Gen. 15, 6). Also wie das Volk Israel immerhin beschaffen sein mag, der Ruhm gebührt ihm, dass die erste That seines Geistes der Glaube ist, welcher mitten in der härtesten Knechtschaft und Bedrängniss die Erlösung Israels als gegenwärtig schaut."

§ 14. (Exod. 5. 6). — Ein guter Anfang ist gemacht: das Volk glaubt und betet an. Als aber Moseh und Aharon vor Pharao hintreten und im Namen Jehovah's, des Gottes Israels, von ihm fordern, er solle Israel drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen lassen (vgl. § 13, 4), damit es seinem Gotte ein Fest feiere in der Wüste, ärnten sie nur Spott und Hohn[1]). „Wer ist Jehovah, antwortet Pharao, dass ich seiner Stimme gehorchen sollte? Ich weiss nichts von eurem Jehovah, will auch Israel

nicht ziehen lassen.“ Von seinem heidnischen Standpuncte aus sieht der ägyptische König in Jehovah nur einen Nationalgott der Hebräer, der ihm den ägyptischen Göttern gegenüber ebenso verächtlich und ohnmächtig erscheint, als das geknechtete Israel dem herrschenden, mächtigen Aegypten gegenüber. Wie das Volk, so sein Gott, und um seine Verachtung gegen beide zu zeigen, steigert er höhnend den Druck, unter welchem Israel bisher geseufzet hat. Das Volk hat zu gute Tage, darum steigen solche Freiheitsgelüste in ihm auf, meint er, und um ihnen diese gründlich zu vertreiben, befiehlt er, ihre Frohndienste zu verdoppeln. Bisher war ihnen das Material zu ihren Arbeiten geliefert worden; jetzt sollen sie es selbst herbeischaffen und doch ebenso viel Ziegel liefern, wie früher [2]). Das ging über ihre Kräfte. Sie blieben mit ihren Leistungen im Rückstande, und ihre Schotherim (oder Schreiber vgl. § 8) wurden dafür mit Schlägen gezüchtigt. Vergebens beschwerten sie sich bei dem Könige über die unmenschliche Maassregel. Nun zeigt sich, wie schwach doch immer noch der Glaube des Volkes war: sie machen Moseh und Aharon Vorwürfe, dass sie, statt das Elend des Volkes zu heben, es nur noch tiefer hineingeführt hätten, und wollen von weitern Tröstungen und Verheissungen nichts hören [3]). Aber nun soll sich auch zeigen, wie Jehovah den Kleinglauben des Volkes zu überwinden und Pharao's Widerstand zu brechen versteht.

1. Die Forderung, drei Tagereisen weit zur Feier eines Festes in die Wüste entlassen zu werden, scheint für die Aegypter an sich nichts Auffallendes gehabt zu haben. Es erklärt sich dies vielleicht dadurch, dass auch bei den Aegyptern solche Wallfahrten von Zeit zu Zeit stattfanden. Niebuhr entdeckte mitten in der Wüste zwischen Suez und Sinai einen Bergrücken, Surabit-el Khadim, dessen ganzes Plateau mit Bruchstücken von Bildhauerarbeit, umgestürzten Säulen, den Trümmern eines Tempels, dessen Säulen mit dem Haupte der Isis als Kapital verziert sind, bedeckt ist. Alle noch vorhandenen Wände, Säulen und Bruchstücke sind mit ägyptischen Hieroglyphen, Symbolen und Abbildungen opfernder Priester geschmückt. Lord Prudhoe sprach gegen Robinson die sinnreiche Vermuthung aus, dass diese Stätte ein heiliger Wallfahrtsort der alten Aegypter gewesen sei. Vgl. Robinson I, 126–29.

2. Die Frohndienste, von denen hier die Rede ist, bestanden in der Verfertigung von Ziegelsteinen für die Bauten des Königs. Vgl. § 6, 5. — Früher war den Israeliten das dazu nöthige Stroh geliefert worden; von jetzt an aber werden sie dazu angehalten, es sich selbst in den Feldern zusammenzusuchen. Die Ziegelsteine, die bei den Aegyptern im ausgedehntesten Gebrauche waren, wurden nicht (wie Luther irrthümlich in seine Uebersetzung hineingetragen hat) gebrannt, sondern an der Sonne getrocknet. Der dazu verwandte Thon wurde, um ihnen grössere Consistenz zu geben, mit gehacktem Stroh vermischt. Rosellini hat Ziegelsteine mit dem Stempel des Königs Thumes IV (des fünften in der 18. Dynastie) aus Theben mitgebracht. Ihre Untersuchung zeigte, dass denselben immer Stroh beigemischt war. Prokesch (Erinnerungen II, 31) sagt: „Die Ziegelsteine (der Pyramide zu Daschur) sind aus feinem Nilschlamm mit

Häckerling gemischt. Diese Beimischung giebt den Ziegeln eine unbegreifliche Dauer.“ Mit Recht macht Hengstenberg (Mos. u. Aeg. p. 78f.) diese Uebereinstimmung als ein denkwürdiges Zeugniss für die genaueste Bekanntschaft des Verfassers mit den ägyptischen Zuständen geltend.

L. de Laborde (Comment. géogr. p. 18) bemerkt zu dieser Stelle: J'ai assisté aux travaux du canal, et les moyens comme le résultat m'ont semblé en tous points répondre aux versets de l'Exode. Cent mille malheureux remuaient la terre, la plupart avec les mains, parceque le gouvernement n'avait fourni en nombre suffisant que des fouets pour les frapper; les pioches, les pelles et les couffes manquaient. Ces paysans, hommes infirmes, vieillards (les jeunes gens avaient été réservés pour l'armée et la culture des terres), femmes et enfants, venaient principalement de la haute Egypte, et étaient répartis sur le cours présumé du canal en escouades plus ou moins nombreuses. L'entreprise était dirigée par des Turcs et des Albanois, qui avaient établi parmi les paysans des conducteurs de travaux responsables de la tâche imposée à chaque masse d'hommes. Il faut dire, que ces derniers abusaient plus que les autres de l'autorité, qu'ils avaient reçue. Tout ce monde de travailleurs était censé recevoir une paie et une nourriture, mais l'une manquait depuis le commencement des travaux jusqu' à la fin, l'autre était si précaire, si incertaine, qu'un cinquième des ouvriers mourut dans cette misère sous les coups de fouet, en criant vainement, comme le peuple d'Israel (5, 15. 16) etc.

3. Die moderne Kritik, welche K. 6 der Grundschrift und die vorangehenden Kapp. 3—5 dem Ergänzer zuschreibt, sieht beide Abschnitte als verschiedene Relationen ein und derselben Begebenheit an, während nach der jetzigen Stellung beide im Verhältniss des Fortschrittes zu einander stehen. Allerdings finden sich fast alle einzelnen Züge aus der in K. 6 berichteten Berufung in K. 3—5 wieder, so dass man wohl versucht sein möchte, jenes als eine ältere, kürzere und summarische Darstellung derselben Begebenheit anzusehen. Indessen ist es auch denkbar, dass nach dem Misslingen der ersten Mission an Pharao in Moseh wiederum dieselben Zweifel und Bedenken, die er schon am Horeb geltend gemacht hatte, sich regten und daher die Berufung mit denselben Vertröstungen und Verheissungen, durch welche sie dort waren überwunden worden, sich erneuern musste. Jedenfalls aber liegt, auch wenn wir in beiden Abschnitten verschiedene Relationen anerkennen müssten, im zweiten Abschnitte ein Fortschritt, der den Redactor berechtigte, auf die ausführlichere Darstellung in K. 3—5 die mehr summarisch gehaltene in K. 6 folgen zu lassen. Es ist nämlich der Fortschritt von dem Starkglauben, den Israel anfangs (4, 31) kund gab, zu dem Kleinglauben, den es jetzt nach dem Misslingen des ersten Versuches kund giebt (6, 9).

4. Ueber die dermalige **Residenz** des ägyptischen Königs vgl. Bd. I § 92, 5 und die Retractation des Gegenstandes unten bei § 33, 2.

Die Zeichen und Wunder in Aegypten.

Vgl. Lilienthal, gute Sache IX, p. 31ff. — S. Oedmann, verm. Sammll. aus d. Naturkde zur Erkl. d. h. Schr. Aus d. Schwed. v. Gröning, Rost. 1786ff. — Rosenmüller, altes und neues Morgenland Bd. I. — Hengstenberg, die Bb. Mose's u. Aeg. p. 93ff. — Hävernick, Vorless. ü. d. alttest. Theol. p. 176ff. — L. de Laborde, comment. géogr. p. 22ff. — J. B. Friedreich, zur Bibel. Nürnb. 1848. I, 95ff.

§ 15. (Exod. 7, 1—7). — Pharao hat Gottes Wort mit Hohn abgewiesen. Nun redet Gott durch Thaten zu ihm. Und wie des Wortes,

so ist Moseh auch der Thaten Ausrichter. Auf die fruchtlose Verhandlung folgt die Kriegserklärung und demnächst der Krieg selbst. Moseh, der Hirte und Führer Israels, und Pharao, der König Aegyptens, stehen einander gegenüber. Aber Moseh ist der Bote und Repräsentant Jehovah's, den Pharao im Vertrauen auf die Macht seiner Götter verachtet. Darum ist der Kampf, der jetzt beginnen soll, seinem eigentlichen Wesen nach ein Kampf Jehovah's gegen die Götter Aegyptens[1]). Moseh führt daher nicht die gewaffneten Schaaren seines Volkes gegen Pharao's Rosse und Reisige in's Feld; nicht der weltlichen Macht des ägyptischen Königs wirft er den Fehdehandschuh hin, sondern seinen Göttern. Es ist das Gebiet des Wunders, auf welchem der Kampf ausgefochten werden soll, ein Gebiet, auf welchem Aegypten sich besonders stark dünkt, denn die Magie, jene finstre Lebenskraft des Heidenthums, steht in Aegypten, dem Lande der Traum- und Zeichendeuter, der Beschwörer und Zaubrer, dermalen auf dem höchsten Gipfel der Entfaltung ihrer geheimnissvollen Macht[2]). —

1. Die gesammte alte Kirche war innigst überzeugt von der **Realität der heidnischen Götter.** Der Götzendienst galt ihr als Teufelsdienst im eigentlichsten Sinne des Wortes. Eben so wenig wie diejenigen Heiden, die noch mit voller Ueberzeugung der ihnen von den Vätern überkommenen Religion anhingen, zweifelten auch die Kirchenväter daran, dass den Göttern und Göttinnen der Mythologie reale, wesenhafte, persönliche Existenz zukomme, und dass der Gottesdienst, mit welchem dieselben verehrt wurden, wie er subjectiv, im Sinne der Dienenden, auf bestimmte, übermenschliche Wesen hinzielte, so auch objectiv solche erreiche und von ihnen acceptirt werde. Die Kirchenväter standen zwar schon in einer Zeit, wo die ursprüngliche Kraft des Heidenthums gebrochen war, aber auch das gebrochene Heidenthum, auch die disjecti membra poetae, machten auf sie noch den überwältigenden und unabweisbaren Eindruck, dass es sich hier um etwas gar Anderes, als um eitle Phantasiegebilde oder um nichtige Speculationen müssiger Köpfe handele; dass vielmehr überirdische Kräfte und Wirkungen von furchtbar ernster Realität dabei im Spiele seien. Diesen Eindruck, den die unmittelbare Anschauung des heidnisch-gottesdienstlichen Treibens auf sie machte, fanden sie in der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes bewahrheitet; und je zuversichtlicher sie das Heil in Christo als ein reales und persönliches erkannt, ergriffen und erfahren hatten, um so weniger zweifelten sie auch an der Realität der gegensätzlichen Mächte des Unheils im Heidenthum. Mit einem Worte sie fanden in den Göttern und Göttinnen des Heidenthums die Mächte finstern Verderbens, die Geister des Abfalls, die in der Luft herrschenden Fürsten und Gewaltigen, von denen die Schrift redet, wieder. Dass sie dabei über die Grenzen biblischer Berechtigung hinausgingen, soll nicht geläugnet werden. Dagegen muss aber behauptet werden, dass sie dabei allerdings die materiale biblische Wahrheit ergriffen hatten, und nur formal in der subjectiven, doctrinären Zurechtlegung derselben irrten, während die neuere gläubige und ungläubige Theologie, welche den heidnischen Göttern alle objective Realität abspricht und sie für blosse Phantasiegebilde erklärt, sich völlig ausserhalb der Wahrheit gebettet, und sich das Verständniss des Heidenthums nicht nur, sondern beziehungsweise auch das Ver-

ständniss des Kampfes im Reiche Gottes gegen die Mächte des Heidenthums unmöglich gemacht hat. Auf dieser falschen Fährte finden wir auch noch Hengstenberg (Beitr. III, 247 f.), der in dem Eifer seines wohlberechtigten Kampfes gegen das rationalistische Fündlein von einem hebräischen Nationalgott behaupten zu können meint, die Bibel lasse den Göttern des Heidenthums nicht einmal eine Daseins-, geschweige denn eine Wirkungssphäre. Dagegen hat aber auch die Erkenntniss des wahren Verhältnisses unter den Theologen der Gegenwart sich wieder Bahn gebrochen. Wir finden sie unter Andern namentlich vertreten von J. T. Beck (Einl. in d. System d. chr. Lehre S. 102 f. u. Christl. Lehrwissensch. I, 259), Rodatz (luth. Zeitschr. 1844 H. II. S. 31), Delitzsch (bibl. proph. Theol. S. 81), M. Baumgarten (Comment. I, 1. p. 469; I, 2. p. 351 u. ö.), Hofmann (Weissag. u. Erf. I, 120; Schriftbew. I, 302 ff.), Nägelsbach (Der Gottmensch. Nürnb. 1853. I, 244) etc. Aus etwas früherer Zeit nennen wir: G. Menken (Homilien über d. Gesch. d. Elias. 2. A. Brem. 1823 p. 107 ff.) und noch weiter zurück Chr. A. Crusius (Hypomnemata ad theol. proph. I, 129 ff.) als Vertreter der richtigen Ansicht.

Crusius (l. c.) behauptet mit vollem Rechte: Sacrae literae a Mose usque ad Novum Test. constanter docent, Deastros esse daemones. Quorum etsi Deitas negatur, non ideo entitas, ut ita dicam, negari censenda est, cum potius contrarium aperte pateat. Welche unbefangene Exegese wird es läugnen können, dass in Stellen wie Ex. 12, 12; 15, 11; 18, 11; Num. 33, 4; Deut. 10, 17; Ps. 86, 8; 95, 3; 96, 4; 97, 9; 135, 5; 136, 2 f. etc. den heidnischen Göttern nicht nur eine „Daseins-", sondern auch eine „Wirkungssphäre" zugeschrieben ist? Jehovah verheisst Ex. 12, 12: Ich will durch ganz Aegyptenland gehen in dieser Nacht ... und an allen Göttern Aegyptens will Ich Gerichte üben, Ich Jehovah. Moseh jubelt in seinem Lobgesange Ex. 15, 11: Wer ist wie Du unter den Göttern Jehovah? Jetro bekennet Ex. 18, 11: Nun weiss ich, dass Jehovah grösser ist, denn alle Götter! Auch an den Göttern, denen Israel in der Wüste diente, hat Jehovah Gerichte geübt (Num. 33, 4). Moseh predigt Deut. 10, 17: Jehovah, euer Gott, ist der Gott der Götter und der Herr der Herren. Die Psalmendichter schildern Jehovah als hoch erhaben über alle Götter (Ps. 97, 9; 135, 5), als einen grossen König über alle Götter (Ps. 95, 3), als furchtbar über alle Götter (Ps. 96, 4), dem keiner gleich ist unter den Göttern (Ps. 86, 8). Bei den Propheten erscheinen die Gerichte Gottes über die heidnischen Mächte als ein Sieg und Gericht Gottes über die heidnischen Götter u. s. w. Wer wird nun wohl dem theokratischen Gesetzgeber, Dichter oder Propheten die Absurdität aufbürden wollen, dass sie gemeint hätten, dem Volke nicht besser die Ueberzeugung von Jehovah's absoluter Macht und Herrlichkeit einprägen zu können, als durch den beständigen Nachweis, dass Jehovah mächtiger sei als Nichts; erhabener als ein leeres Phantasiegebilde; grösser als das, was gar nicht existirt; Sieger über dasjenige, dem weder eine Daseins- noch eine Wirkungssphäre zukommt; Herrscher über Nichtseiendes; Richter über nie Dagewesenes? Cervantes lässt den Ritter von La Mancha gegen Windmühlen fechten; Schlimmeres noch würden die Propheten gethan haben, wenn sie ihren Jehovah hätten kämpfen, siegen und Gericht halten lassen über etwas, das nach ihrer eigenen Ueberzeugung gar nicht einmal existirt.

Hören wir, was Hengstenberg einzuwenden hat. Die Nichtexistenz der heidnischen Götter erweist er zunächst aus dem, was der Pentateuch von Jehovah aussagt: „Jehovah ist Elohim, der Gott Israels zugleich die Gottheit, in Ihm quidquid divini est enthalten;" (aber die Götter der Heiden heissen und sind doch auch Elohim); „Jehovah ist der Gott der Geister alles Fleisches (Num. 16, 22; 27, 16); Er ist der Schöpfer Himmels und der Erde; sein sind die Himmel und die Himmel der Himmel und die Erde

und Alles, was darauf ist (Deut. 10, 14); Er speiset und kleidet die Fremdlinge (Deut. 10, 17. 18); von Ihm geht der Segen aus, der durch die Nachkommenschaft der Patriarchen über alle Geschlechter der Erde kommen soll; Er ist der Richter der ganzen Erde (Gen. 18). Was bleibt nun wohl, da Alles durch Jehovah occupirt ist, für die Götzen noch übrig? Sie können nur λεγόμενοι θεοί sein, 1 Kor. 8, 5." — (Vollkommen richtig; — sie können nicht Götter sein, wie Jehovah es ist, nicht Götter neben Ihm, von gleichem Wesen, gleicher Macht und gleicher Bedeutung wie Er. Aber Hengstenberg behauptet mehr als das. Er fährt fort:) „Sie können nicht sein, weil sie nirgends eine Sphäre der Wirksamkeit, nirgends eine Daseinssphäre haben." Welch ein Sprung in der Beweisführung! — Mit vollkommen gleichem Rechte, d. h. Unrechte, hätte Hengstenberg auch sagen können: Engel, Menschen, Thiere können nicht sein, weil sie nirgends eine Sphäre der Wirksamkeit, nirgends eine Daseinssphäre haben. Die Daseinssphäre der heidnischen Götter ist die Sphäre der Geschöpflichkeit, aber der überirdischen, — ihre Wirkungssphäre ist eben das Heidenthum, nämlich das Gott entfremdete, das sich von Dem, der allein Gott ist, losgesagt hat.

Weiter beweist Hengstenberg die Nichtexistenz der heidnischen Götter aus dem, was der Pentateuch von diesen selbst aussagt: „Sie werden אֱלִילִים, Nichtse genannt (Lev. 19, 4), לֹא אֵל und הֲבָלִים (Deut. 32, 21), לֹא אֱלוֹהַּ (ebend. Vs. 17), גִּלּוּלִים, stercorei (Lev. 26, 30; Deut. 29, 16)." Daraus soll nun folgen, dass ihnen gar keine Existenz zukomme, dass sie nur ein „Gebilde der Phantasie" seien! Damit soll dann ferner das gewichtvolle Zeugniss der oben angeführten Stellen für die objective Realität der Mächte, welche das Heidenthum als seine Götter verehrte, darniedergeschlagen sein! Folgt denn etwa daraus, dass die λεγόμενοι θεοί des Heidenthums Nicht-Gott sind, auch dies, dass sie überhaupt nichts und nicht sind, nicht existiren? folgt aus ihrer Ohnmacht Jehovah gegenüber auch ihre Ohnmacht den Menschen gegenüber? Heisst denn אֱלִיל: überhaupt nicht existirend, oder nicht vielmehr: nicht das seiend, wofür es sich ausgiebt, wofür es angesehen und gehalten wird? (cf. Gesenius s. h. v. p. 103: 1) adj. qui nihili est, vanus, inanis, debilis). Meinte denn Hiob (13, 4), wenn er die Freunde, die ihn zu trösten gekommen waren, רֹפְאֵי אֱלִיל (nichtige Aerzte) nannte, dass sie gar nicht existirten? oder rief Sacharja (11, 17) über etwas, das gar nicht existirte, Wehe aus, als er den רוֹעִי הָאֱלִיל (den nichtsnutzigen Hirten) schalt, der die Heerde verwahrlost? — Ebenso verhält es sich mit der Bezeichnung der Götter als הֲבָלִים. Oder meinte etwa Eva, als sie ihren zweitgebornen Sohn הֶבֶל nannte, dass er gar nicht existire? oder wollte Hiob (7, 16) mit seinem כִּי הֶבֶל יָמָי aussagen, dass seine Tage gar nicht dagewesen seien? wollte der Prediger mit seinem כֹּל הֶבֶל (Alles ist Hauch, eitel) allen Dingen die Existenz absprechen?

Endlich wird nicht ohne Emphase gesagt: „Schliesst denn wohl Jemand in der Welt, dass wer sagt: Christus habe die Götter Griechenlands besiegt, — an die Existenz dieser Götter glaube, zumal wenn er anderwärts wiederholt und nachdrücklich erklärt, dass er diese Götter nur für ein Gebilde der Phantasie halte?" Freilich wird man Erstres für eine leere Phrase, höchstens für eine poetisch sein sollende Redensart halten müssen, wenn Letzteres der Fall ist. Aber eben nur dann, — nur wenn es von vornherein feststeht, dass die Götter Griechenlands eitle, wesenlose Phantasiegebilde sind, wird man es so verstehen können; das ist aber, wie wir gesehen haben, auf biblischem Boden durchaus nicht der Fall.

Wir bleiben also bei dem Satze des trefflichen Crusius: Quorum etsi deitas negatur, non ideo entitas negari censenda est. Nur so ist es zu erklären, dass die h. Schrift

in einem Athem die Realität und zugleich die Nichtigkeit der fremden Götter behauptet, z. B. Ps. 96, 4. 5 u. 1 Chron. 17 (16), 25. 26; vgl. auch 1. Kor. 8, 4. 5 und 10, 19. 21.

Wir können uns hier noch nicht auf die Untersuchung einlassen, wie weit die Lehre von den Dämonen zur Zeit des Pentateuches schon entwickelt war. Aber so viel können wir schon hier behaupten, wäre in dieser Zeit noch keine Dämonologie vorhanden gewesen, es hätte sich aus der oben nachgewiesenen Anschauung von der Realität der heidnischen Götter eine solche entwickeln müssen. Ist Jehovah der einige und einzige, der höchste und absolute Gott, und sind andrerseits die sogenannten Götter der Heiden reale, überirdische Wesen und Mächte (אֱלֹהִים), die für den Heiden durch ihre Macht Gegenstand der Furcht und der Verehrung*), durch ihre Unmacht aber für Jehovah und sein Volk אלילים und הבלים sind; die von Jehovah geschaffen, Ihm dennoch widerstreben, aber durch Ihn geschlagen und gerichtet werden, — so haben wir schon die wesentlichsten Voraussetzungen für die biblische Dämonenlehre. — Das Un- und Widergöttliche jener von den Heiden als אלהים verehrten Mächte giebt sich schon kund in dem Gerichte, das von Seiten Jehovah's über sie ergeht; es ist aber auch in dem Namen ausgeprägt, den Deut. 32, 17 und Ps. 106, 37 ihnen beilegt: שֵׁדִים von שׁוד violenter egit, vastavit, daher s. v. a. Zerstörer, Verwüster, d. h. ungöttliche Dämonen.

Wie nahe es dem spätern jüdischen Gesichtskreise lag, die heidnischen Götter als Repräsentanten dämonischer Mächte anzusehen, beweisen die LXX, welche die Ausdrücke שדים in Deut. 32, 17 und Ps. 106, 37, אלילים in Ps. 96, 5 (*πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια*); גַּד (Glücksgottheit = Baal) in Jes. 65, 11 u. dergl. durch *δαιμόνια* wiedergeben.

Diese Anschauung hat aber auch das neue Testament vollständig legitimirt. Schon dass Act. 16, 16 den Dämon der Magd zu Philippi ein *πνεῦμα Πύθωνος* nennt, kann dahin gezogen werden. Ganz unzweideutig und unzweifelhaft spricht sich aber Paulus 1 Kor. 10, 20. 21 darüber aus: „Was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen und nicht Gott. Ich will aber nicht, dass ihr der Dämonen theilhaftig (*κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων*) werdet. Ihr könnt nicht den Kelch des HErrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht am Tische des HErrn Theil haben und am Tische der Dämonen.“ Ex quo statim apparet, sagt Crusius (l. c. p. 133), Apostolum daemonia illa pro naturis existentibus habere, non pro figmentis cerebri humani. Alioqui communione cum illis interdicere non poterat, quia non entis nulla praedicata sunt. Hier spricht der Apostel seine Ueberzeugung von der realen, persönlichen Immanenz dämonischer Mächte bei den heidnischen Gottesdiensten so klar und bestimmt aus, dass eine andre Deutung nicht möglich ist. Freilich hebt er an einer andern Stelle (1 Kor. 8, 4. 5) ebenso wie der Pentateuch auch die andre Seite der Sache hervor: „Ueber das Essen des Götzenopfers wissen wir, dass ein Götze nichts ist in der Welt (*ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ* vgl. 10, 19 und 7, 19), und kein andrer Gott ist, als nur Einer.“ Dass der Apostel hier nicht, (was ohnehin mit K. 10, 20. 21 unvereinbar wäre) den Götzen reale Objectivität absprechen will, zeigt das Folgende: „denn wenn wirklich sogenannte Götter sind (*καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶ λεγόμενοι θεοί*), sei es im Himmel, sei es auf der Erde, — wie denn wirklich viele Götter und viele Herren

*) Durch Delitzsch (Genesis. 2. A. I, 31 und II, 171 ff.) bin ich überzeugt worden, dass meine früher vorgetragene Ansicht (Bd. I, § 13, 1), wonach אלהים von אול = stark sein abzuleiten, unhaltbar ist, dass vielmehr auf das Arabische Aliha = stupuit, pavore correptus est, transitiv: coluit, adoravit Deum zurückgegangen werden mu s.

sind (ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί), so haben wir doch Einen Gott, den Vater etc. Den Satz, dass die λεγόμενοι θεοί wirklich existiren, stellt der Apostel zuerst allerdings bedingungs- und voraussetzungsweise als eine von der allgemeinen Meinung getragene Ansicht hin, aber den dadurch hervorgerufenen Zweifel, ob diese Meinung auch die seinige sei, beseitigt er, sich selbst corrigirend, sofort durch den parenthetischen Satz: ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ etc., der es auf das Bestimmteste aussagt, dass jene Volksmeinung im vollen Rechte sei.

Nirgends sagt die heil. Schrift aber aus, dass die mythologische Götterwelt mit der objectiven Dämonenwelt sich vollkommen decke, d. h. dass jeder im heidnischen Cultus individualisirte Gott mit einem individuellen Dämon persönlich identisch sei, oder umgekehrt, dass jeder besondre Dämon auch einen besondern Heidengott darstelle, dass also Osiris und Isis, oder Jupiter, Mars und Venus etc. je eine bestimmte und immer dieselbe dämonische Persönlichkeit sei. Sie sagt vielmehr nur aus, dass der Cultus der Heiden nicht ohne reale Objecte sei, dass jede auf einen heidnischen Gott bezügliche Verehrung auf eine wesenhafte, persönliche, überirdische Macht treffe und von dieser acceptirt werde; und dass so wie der Heide sich durch seinen Cultus an eine solche persönliche Macht hingebe, so auch vice versa diese Macht ihm entgegenkomme und mit ihm in wesenhafte Gemeinschaft trete. Was die Heiden opfern, sagt Paulus, das opfern sie den Dämonen, — es gilt in ihrer Meinung einem Gotte, aber es trifft einen Dämon, einen Wider- und Nicht-Gott; und wer opfert, der tritt dadurch in Gemeinschaft mit den Dämonen, wie der Christ, der zum Tische des HErrn kommt, mit Ihm in Gemeinschaft tritt.

Wir werden demnach das Verhältniss der mythologischen Götterwelt zur Dämonenwelt uns wohl also zu denken haben: Der Anfang alles Heidenthums ist das Verlassen des persönlichen, heiligen, geistigen und überweltlichen Gottes, der den Lüsten des Herzens unbequem und lästig geworden ist. Die Fülle des Naturlebens, der Reichthum seiner Gestaltungen, die Energie seiner Kräfte, die Unerschöpflichkeit seiner Genüsse und Segnungen, der Reiz seiner Geheimnisse etc. wird Gegenstand der Verehrung. Zunächst ist es die Alles belebende, gestaltende und bewegende Naturkraft, das ἓν καὶ πᾶν, die verehrt wird; — die Grundform des Heidenthums ist also Pantheismus. Aber die mannigfachen Wirkungsformen, in welchen die allgemeine Naturkraft zur Erscheinung kommt, die verschiedenartigen Functionen, Mittel und Träger ihrer Thätigkeit, die mannigfaltigen Gebiete ihrer Entfaltung etc. drängen dazu, das ἓν καὶ πᾶν nicht nur in seiner Einheit sondern auch in seiner Mannigfaltigkeit zu erfassen; — so gliedert und entfaltet sich der Pantheismus zum Polytheismus. Naturbetrachtung, Speculation und Phantasie sind die Schöpfer der mythologischen Systeme. Die Götternamen und -Gestalten, mit den ihnen zugetheilten Einzelkräften und Functionen, sind an sich reine Phantasiegebilde, leere, inhaltslose Phantome; die Gottesdienste, die für sie errichtet werden, entbehren daher auch an sich eines lebendigen, persönlichen Objectes, das sie entgegennimmt. Aber so bleibt es nicht; die leeren Formen, welche die Phantasie geschaffen, füllen sich bald mit realem Inhalte. Denn die vom lebendigen, einigen Gotte sich abwendende, nach andern Objecten ausser Ihm suchende ἐθελοθρησκεία öffnet jenen Geistern, welche Eph. 6, 12 als ἀρχαί und ἐξουσίαι, als κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου und als die πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις beschreibt, und welche Eph. 2, 2 als ἐξουσία τοῦ ἀέρος darstellt, ein Gebiet der Wirksamkeit auf der Erde, dessen sie bis dahin entbehrten, und bietet ihnen leere Formen dar, die sie sofort mit ihrem Inhalte erfüllen. Nun bethätigen sich an den Stätten und in den Culten dieser ἐθελοθρησκεία Kräfte der Magie und Mantik, welche bezeugen, dass hier reale, über-

irdische Potenzen walten, und welche den Heiden in seiner Verirrung bestärken und festhalten. So ist also beides wahr, dass die heidnischen Götter eitele Phantasiegebilde, aber auch dass sie reale, persönliche Mächte sind, dass die εἴδωλα ein Nichts, und doch auch dass sie ein gewaltiges Etwas sind. Und falsch ist es ebensowohl, dass sie an sich schon persönliche Realität haben, als dass sie in der concreten Wirklichkeit des heidnischen Lebens wesenlose Phantome geblieben seien.

2. Wie kein Volk ohne Religion, so ist auch keins ohne **Magie**, die sich jener in allen ihren Formen, wie ihr dunkeler Schatten anhängt." (Georgii in Pauly's Real-encyclopädie IV, 1377). Die Magie ist im Begriffe der Zeiten und Individuen, die sich ihr gläubig hingaben, die (angelernte oder angeerbte) Fähigkeit, durch geheime Kunst oder Wissenschaft sich die Kräfte einer überirdischen Geister- oder Götterwelt nach Willkühr dienstbar zu machen, entweder um zu erfahren, was dem natürlichen menschlichen Wissen verschlossen ist (Mantik), oder auszurichten, was der natürliche menschliche Wille nicht vermag (operative Magie). Zur Erklärung der Thatsachen, welche die beglaubigte Geschichte uns als Aeusserungen der Magie überliefert, hat man drei verschiedene Wege eingeschlagen. Der erste Weg ist der, dass man alles dahin Gehörige aus Betrug und Täuschung von der einen, aus Aber- und Leichtgläubigkeit von der andern Seite erklärt; — es ist der Weg, den vornehmlich die moderne Aufklärung des Deismus und Rationalismus einschlug, wozu besonders Balthasar Becker mit seiner bezauberten Welt (De betoverde Weereld. 1—4. Boek. Amstd. 1691—93. 4.) die Bahn gebrochen hat. Heut zu Tage kann diese Richtung schon als antiquirt angesehen werden. Der zweite Weg war der, dass man die überlieferten Thatsachen der Magie als wahrhaft annahm, und in ihnen Wirkungen überirdischer guter oder böser Mächte anerkannte, wobei dann häufig ein Unterschied zwischen weisser und schwarzer Magie gemacht wurde. Die weisse Magie führte man auf eine durch Gebet, Askese, Wort oder Sacrament erzielte Einwirkung Gottes oder seiner Engel und Heiligen zurück, die schwarze Magie dagegen auf Satan und seine Dämonen. Die heidnische Magie wurde dabei natürlich in Bausch und Bogen als Satanswerk angesehen. Das ist der Weg, der von den Zeiten der Rabbinen und Kirchenväter her in der Synagoge und Kirche bis auf die Zeit der Aufklärung gegolten hat. — Der dritte Weg endlich, den man einschlug, um sich das Verständniss der räthselhaften Daten zu eröffnen, besteht darin, dass man dieselben auf natürliche, aber von der Wissenschaft noch nicht vollkommen erforschte, und daher geheime Kräfte, die dem menschlichen Geiste an sich inne wohnen und ihm anerschaffen sind, zurückführt. Diese sollen bestehen theils in der Macht des menschlichen Geistes über die Natur, theils in den Beziehungen des Geistes zum Geiste. In dem gewöhnlichen Alltagsleben schlummern diese Kräfte in der Tiefe der menschlichen Seele, verhüllt und verschlossen durch die Bande und Riegel des äussern Sinnenlebens. Aber es giebt Momente und Zustände, die theils unter gewissen Umständen (z. B. in Krankheiten, in der Nähe des Todes etc.) ungesucht eintreten, theils durch äussere Einwirkungen willkührlich herbeigeführt werden können, wo jene Riegel hinweggeschoben sind, wo der Schleier der Psyche gelüftet ist, wo die schlummernde verborgene Kraft des Geistes erwacht, und sich frei und ungebunden in Regionen des Schauens und Wissens, des Willens und der Wirkung bewegt, die ihr im gesunden, normalen, sinnlichen Leibesleben verschlossen sind. Seitdem der Mesmerismus uns Blicke in das räthselhafte Gebiet des Schlafwachens eröffnete und Erscheinungen producirte, die mehrfach mit den Aeusserungen der alten Magie zusammentrafen, hat diese Auffassung der Magie viele Freunde und Vertreter gefunden. Man war nun so fern davon, die Erscheinungen der Magie,

die uns aus der alten und mittlern Zeit berichtet werden, für leeren Wahn oder traurige Verirrung des Menschengeistes zu halten, dass man vielmehr in ihnen eine continuirliche Reihe der tiefsinnigsten Ahnungen einer Wissenschaft erkannte, von der die neueste Zeit erst die ersten Buchstaben des Alphabets kennen gelernt habe; eine Reihe von Anticipationen einer Wirksamkeit des menschlichen Geistes, zu deren vollen Bethätigung er erst in den von den Banden der äussern Leiblichkeit entfesselten Zuständen des jenseitigen Vollendungslebens gelangen werde. Von dieser Grundanschauung geht namentlich das Werk von Jos. Ennemoser, Geschichte d. Magie, (als erster Band seiner Geschichte des Magnetismus. 2. Aufl. Lpz. 1844. 1001 S.) aus.

Beschränken wir uns, wie unser Zweck fordert mit unsern weitern Erörtrungen des geheimnissvollen Gebietes auf die Erscheinungen der heidnischen Magie, so glauben wir die Behauptung an die Spitze stellen zu müssen, dass keiner der drei oben beschriebenen Wege ein allenthalben gleichmässig anwendbarer ist; dass vielmehr bald der eine, bald der andre, meist aber eine Verbindung zweier von ihnen, vielleicht auch sogar mitunter erst eine Verbindung aller drei zum Ziele führt. Am seltensten werden wir die mysteriösen Erscheinungen der Magie durch blossen Betrug und beabsichtigte, listige Täuschung erklären können, und je weiter zurück in's Alterthum, um so weniger. Allerdings aber sind wir zur Annahme eines dabei obwaltenden oder mitwirkenden Betruges um so mehr berechtigt, je weiter wir aus der Zeit der Unmittelbarkeit des heidnischen Lebens in die der Abstraction und Reflexion vorwärts dringen; je weiter wir die Zeit der Blüthe und der ungebrochenen Kraft des Heidenthums hinter uns lassend zu den Zeiten gelangen, wo seine Kraft gebrochen ist, wo es dem Untergange entgegen siecht, und statt eines kräftigen Lebensodems uns mehr und mehr der Hauch der Zersetzung und Verwesung entgegenweht.

Anknüpfend an das, was in der vorigen Erläutrung über Wesen und Natur der heidnischen Götterwelt und des heidnischen Gottesdienstes gesagt ist, haben wir zur Verständigung über das räthselhafte Gebiet der heidnischen Magie noch Folgendes beizubringen. Es giebt drei Sphären, aus deren Bereich ausserordentliches, wunderbares Wissen und Wirken des Menschen hervorgehen kann: das Leben in und mit Gott, die Gemeinschaft der Dämonen, und die anerschaffene magische Macht seines Geistes über die Natur und den Geist. Die letztere ist eine Mittelsphäre, fähig sowohl Träger und Vermittler göttlichen als dämonischen Wissens und Wirkens zu werden; — aber allerdings auch an sich schon fähig, unter Umständen und in gewisser Begrenzung mit ihrem Schauen die Schranken der Zeit oder des Raumes zu durchbrechen und mit ihrem Wollen und Wirken die Möglichkeit des gewöhnlichen alltäglichen Lebens zu umgehen. Aber Letzteres geschieht nie im gesunden und normalen Zustande des diesseitigen Leibes- und Seelenlebens, sondern nur im Zustande einer momentanen und mehr oder minder gewaltsamen und unnatürlichen Störung des normalen Verhältnisses beider zu einander. Die Fähigkeit zu solchem Schauen und Wirken liegt in dem natürlichen, gesunden Habitus unsres gegenwärtigen Lebens zurückgedrängt und verborgen in der innersten Tiefe der Seele als schlummernde und gebundene Potenz. Dass dieselbe, als sie dem Menschen anerschaffen wurde, bestimmt war, zur Entfaltung und Bethätigung schon in diesem Leben zu gelangen, unterliegt ebensowenig einem Zweifel, als dass sie auch jetzt noch, nach dem Sündenfalle, kraft des Rathschlusses der Erlösung, wenn auch erst im jenseitigen Leben, zur vollen Entfaltung und Bethätigung gelangen kann und soll. Gebunden und verschlossen ist sie aber dermalen noch nach dem heilsamen Willen Gottes, weil ihre Entfaltung aus dem Boden der menschlichen Sündhaftigkeit nur eine verderbliche

widergöttliche und darum auch widernatürliche sein könnte. Jeder willkührliche und eigenmächtige Versuch, die Riegel, mit welchen sie verschlossen ist, zu sprengen, und durch ein Lockern oder Zerreissen des engen Zusammenschlusses zwischen Leib und Seele einen Abgrund zu öffenen, aus dem sie hervorbrechen könne, ist daher von vornherein widergöttlich und widernatürlich, — geschehe er nun durch den betäubenden Dunst, der aus der Höhle zu Delphi aufstieg, oder durch den berauschenden Gifttrank des Fliegenschwammes, den der Schamane geniesst, — durch das Fixiren des Blickes auf den Glanz eines zinnernen Tellers, oder durch das Nabelschauen der Omphalopsychen, oder durch das Magnetisiren des Arztes, der in sträflichem Experimentiren die Gesetze der Heilkunde überschreitet, oder gleichviel durch welches andre, gewaltsam das äussere, klare Selbstbewusstsein betäubende Mittel. Und wo es dennoch geschieht, da vertraue man nicht auf die Zuverlässigkeit der sich kund gebenden Offenbarungen, nicht auf die Sittlichkeit der sich äussernden Machtwirkung; eine solche Weissagung kann ebenso gut Lüge als Wahrheit, und eine solche Wirkung kann ebenso gut unheilvoll und störend als helfend und fördernd werden, — denn eine s. g. natürliche Magie ist im Grunde immer eine unnatürliche und ungöttliche. Doppelt gefährlich wird solches Experimentiren aber, weil der Mensch dabei das Scepter des Selbstbewusstseins und der Spontaneität aus den Händen verliert, weil er nicht weiss, wohin die entfesselte, willenlose Macht der Psyche ihn fortreissen wird, welchen fremden, finstern und feindlichen Mächten sie dabei geöffnet und widerstandslos preisgegeben sein kann. Bei vielen heidnischen Orakelsprüchen, eben so wie bei manchen Offenbarungen moderner somnambülen Pythien (vgl. G. H. v. Schubert, Zaubreisünden S. 38) ist es unverkennbar, dass eine boshafte, schadenfrohe, absichtlich irreleitende Intelligenz mit im Spiele war; und grönländische Angekoks bekannten, nachdem sie von Herzen zum Christenthum bekehrt waren, „dass Vieles von ihren Zauberkünsten zwar Betrug gewesen, dass sich aber bei Manchem etwas Geisterisches darein gemenget habe, das sie nunmehr zwar verabscheuten, aber nicht beschreiben könnten“ (Crantz, Hist. v. Grönland I, 273).

Von dieser natürlichen Magie ist nun die göttliche und dämonische Wunderthätigkeit, obwohl sie beiden zum Träger und Vermittler dienen kann, wesentlich verschieden. Von ersterer haben wir hier nicht zu reden. Dass aber letztere nicht nur im Bereiche der Möglichkeit liege, sondern auch im Heidenthum (zur Zeit seiner Kraft und Blüthe) zur Erscheinung gekommen sei, und in dem noch bevorstehenden letzten Kampfe des Reiches Gottes mit dem Reiche der Finsterniss wiederum zur Erscheinung kommen werde (2 Thess. 2, 9; Matth. 24, 24; Apok. 13, 13), ist die unzweideutig vorliegende Ueberzeugung der biblischen Autoren. Sehen wir auch von den Zauberkünsten der ägyptischen Magier, sofern sie von Erfolgen begleitet waren, ab; so zwingt doch auch schon der Ernst und Nachdruck, mit welchem die Gesetzgebung alle Arten heidnischer Zauberei verbietet, uns den Eindruck auf, dass der Gesetzgeber die Wirkungen derselben nicht bloss für leeren Aberglauben, thörichte Einbildung oder eitel Täuscherei gehalten habe. Man lese, um nur noch ein Beispiel aus späterer Zeit zu erwähnen, die Geschichte des Kampfes des Elias gegen die Baalspriester auf dem Berge Karmel, — wer wird da zweifeln können, dass dieselben wirklich und zuversichtlich Wunder und Zeichen von ihrem Gotte erwarteten? Und wie liesse sich ihre Zuversicht begreifen, wenn sie nicht schon früher derartige Erfahrungen von der Macht ihres Gottes wirklich gemacht hatten?

Wenn wir sonach mit der Schrift den dämonischen Mächten die Fähigkeit zuschreiben, Wunder und Zeichen zu verrichten, — wofern ihnen dieselbe nicht durch göttliches Interdict abgeschnitten ist, — so behaupten wir doch auch ebenso sehr mit der

Schrift, dass es nur σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους (2 Thess. 2, 9) sind. Lügenhafte Zeichen und Wunder sind es, weil sie von der Lüge ausgehen und die Lüge zum Zweck haben. Lügenhaft sind sie, weil sie die λεγόμενοι θεοί als ὄντες θεοί zu beglaubigen scheinen, während diese doch trotz aller Zeichen und Wunder nur אלילים und הבלים, nur ein οὐδὲν ἐν κόσμῳ sind; lügenhaft, weil die Kräfte, welche ihre Urheber dazu verwenden, nur gestohlene und gemissbrauchte sind; lügenhaft, weil sie Mittel zur Bekräftigung des Irrthums, der Lüge und des Verderbens sind; lügenhaft also, weil sie sich für etwas Andres ausgeben als sie sind, weil sie Heil zu wirken vorgeben, und Unheil fördern und stiften.

Welcherlei Art nun die Zauberei gewesen sei, welche die ägyptischen Magier trieben, ob natürliche, ob dämonische Magie, oder ob beides zumal, darüber lässt sich noch streiten. Dass aber das, was sie wirkten, nicht ohne Mitwirkung der Mächte, die sie als Götter verehrten, geschah, scheint uns ausser Zweifel zu sein. Die ganze Scene ist von vornherein auf einen Kampf Jehovah's gegen die Götter der Aegypter angelegt; die Zaubrer werden gewiss nichts unversucht gelassen haben, was nach ihrer Meinung die Götter zur Mitwirkung antreiben konnte, und die Götter Aegyptens selbst, d. h. die dämonischen Mächte, die hier walteten, werden gewiss so viel und so lange sie vermochten, den Schein ihrer Macht aufrecht zu erhalten gesucht haben. Die Urkunde sagt von den Magiern (Ex. 7, 11. 22; 8, 7. 18 [3. 14]): Sie thaten auch also mit ihren geheimen Zauberkünsten (בְּלָטֵיהֶם), — aber sie sagt nicht, worin diese Zauberkünste bestanden.

§ 16. (Exod. 7, 8—13). — Moseh und Aharon gehen im Auftrage Gottes zum zweitenmale zu Pharao. Aharon, als Prophet Moseh's, trägt den Stab, mit dem die Götter Aegyptens zu Paaren getrieben werden sollen (§ 12, 7). Pharao fordert Bewährung der Macht ihres Gottes durch Wunder. Aharon wirft nun vor ihm und seinen Knechten den Stab hin, der sofort zur Schlange wird. Der Kampf soll also auf dem Gebiete beginnen, wo die ägyptische Magie ihre grösste Stärke besitzt, auf dem der Schlangenbeschwörung. Pharao wähnt sich hier des Sieges gewiss. Er lässt seine Weisen und Zauberer (Charthummim, vgl. Bd. I § 88, 1) rufen [1]), damit sie durch ihre geheimen Künste Aharon's Kunst zu Schanden machen. Sie erscheinen und werfen ihre Stäbe hin. Da wurden Schlangen daraus, aber Aharons Stab verschlang ihre Stäbe [2]). Jehovah's Macht hat also den ersten, entscheidenden Sieg davon getragen über die Macht der ägyptischen Götter. Das liegt so offen und unzweifelhaft vor, dass auch Pharao es erkennen musste. Aber er will es nicht erkennen. Haben doch seine Zauberer dasselbe ausgerichtet mit ihrem Beschwören wie Moseh und Aharon; der missliebige Ausgang kommt vielleicht nur auf Rechnung des Zufalls oder der Unachtsamkeit seiner Zaubrer! Genug, statt sich zu beugen vor dem Eindruck des Göttlichen, den er empfangen hat, verstockt er sein Herz dagegen, und beharrt bei seiner Weigerung.

1. Der Apostel Paulus folgt ohne Zweifel der jüdischen Tradition, wenn er die Zauberer, welche Moseh widerstanden, Jannes und Jambres nennt (2 Tim. 3, 8). Dieselbe Ueberlieferung findet sich auch in den Targumim und im Talmud. Jannes und Jambres erscheinen hier als Söhne Bileams (Num. 22, 22), vgl. Buxtorf, Lex. Chald. Talmud.

p. 945 ff. Dieselben Namen finden sich in einem Fragmente des Pythagoräers Numenius (um 150 n. Chr.), bei Euseb. praep. evang. 9, 8, wo von ihnen berichtet wird, sie seien zu ihrer Zeit die ausgezeichnetsten Magier gewesen, welche deshalb von den Aegyptern berufen worden, um Moseh, dessen Bitten bei Gott besonders kräftig gewesen, zu widerstehen; und in der That sei es ihnen auch gelungen, alle Plagen, welche Moseh über Aegypten herbeiführte, zu bewältigen und zu zerstreuen. — Die arabische Tradition nennt die Häupter der wider Moseh streitenden Magier Sabur und Gadur und weiss viel Sonderbares von ihnen zu berichten. Vgl. Herbelot orient. Biblioth. s. v. Mussa (Halle 1789. III, 588 ff.). Die Nachricht des Plinius in der hist. nat. 30, 1 (2): „Est et alia Magices factio, a Mose etiamnum et Lotapea Judaeis pendens, sed multis millibus annorum post Zoroastrem tanto recentior est Cypria;“ gehört nicht hieher. Die Lesart a Mose et Janne et Jotapa (Jochabele) Judaeis pendens ist eine corrumpirte. Sehr viel Wahrscheinlichkeit hat die Vermuthung von Fr. C. Meier (Judaica. Jenae 1832 p. 24 n. 16): „An designaverit Noster quosdam de circumeuntibus Judaeis exorcistis, quorum mentio fit in Act. 19, 13, quorum princeps fuerit in Cypro Judaeus, nomine Lotopeas?“ — Vgl. überhaupt J. A. Fabricii Cod. pseudepigr. V. T. I, 813 ff., wo die Nachrichten der Alten und die Meinungen der Neuern mit Fleiss zusammengestellt sind.

2. Ein Hauptzweig der ägyptischen Magie war von Alters her die **Schlangenbeschwörung**, und noch bis auf diese Stunde haben sich Reste dieser geheimen Kunst erhalten, deren staunenswerthe Wirkungen keine auch noch so zweifelsüchtige Kritik europäischer Beobachter hat wegläugnen können. Die ältern Nachrichten über die Schlangenbeschwörung, von der auch noch Ps. 58, 6 und Jer. 8, 17 die Rede ist, sind zusammengestellt bei Bochart, hierozoicon III, 161 ff. ed Rosenm. u. Calmet, bibl. Untersuchungen (mit Anm. von Mosheim) VI p. 359 ff., die neuere bei Hengstenberg l. c. p. 97 ff. — Die heutigen Schlangenbeschwörer oder Psyllen bilden eine besondere erbliche Corporation, deren Hauptgeschäft es ist, durch Incantationen die in den Häusern versteckten giftigen Schlangen herauszulocken, und sie davon zu befreien. Die Dinge, die sie mit den giftigsten Schlangen anstellen, und zwar ohne ihnen die Giftzähne ausgebrochen zu haben, grenzen an's Unglaubliche. In dem gelehrten Werke der französisch-ägyptischen Expedition (T. 24 p. 82 ff.) wird berichtet: „Bei den religiösen Festen erscheinen die Psyllen fast nackend, den Hals, die Arme und andere Theile des Körpers umschlungen von Schlangen, von denen sie sich die Brust und den Bauch stechen und zerreissen lassen und sich mit einer Art von Wuth gegen sie wehren, indem sie sich stellen, als wollten sie sie bei lebendigem Leibe auffressen. Sie können nach ihrer Behauptung die Hadje, — dies ist die Schlangenart, deren sie sich gewöhnlich zu ihren Künsten bedienen, — in einen Stock verwandeln und sie zwingen, dass sie sich todt stellt. Wenn sie diese Wirkung hervorbringen wollen, so speien sie ihr in die Kehle, zwingen sie, dieselbe zu verschliessen und legen sie auf die Erde nieder. Alsdann, gleichsam um ihr einen letzten Befehl zu geben, legen sie ihr die Hand auf den Kopf, und sogleich wird die Schlange steif und unbeweglich und fällt in eine Art von Erstarrung. Sie wecken sie dann auf, wenn sie wollen, indem sie sie beim Schwanze ergreifen und sie stark zwischen den Händen rollen.“

Hengstenberg fügt diesen Angaben die gewiss richtige Bemerkung hinzu: „Man beachte noch, dass das jetzige Psyllenwesen in Aegypten einen ruinenhaften Charakter hat. Es ist losgerissen aus seinem natürlichen Zusammenhange, dem Boden der Naturreligion, dem es ursprünglich entsprossen. Es befindet sich in einem Lande, in dem sogar schon die moderne Aufklärung mannigfach an dasselbe herantritt und seine Unbe-

fangenheit stört. So ist denn nichts natürlicher, als dass sich den ekstatischen Zuständen viel Erkünsteltes anschliesst und dass viel Charlatanerie mit unterläuft."

Wir glauben nun allerdings mit Hengstenberg, dass unsre Begebenheit auf einem Boden spielt, der mit dieser Ruine des altägyptischen Psyllenwesens nahe verwandt ist; können uns aber doch in die Art und Weise, wie er und Andre (O. v. Gerlach, Hävernick etc.) die Sache abthun, nicht schicken. Hengstenberg sagt: „Moses wird mit der Kraft ausgerüstet, dasjenige zu bewirken, was bewirken zu können die ägyptischen Weisen sich ganz besonders rühmten und worauf sie vorzugsweise ihre Autorität gründeten," und O. v. Gerlach spricht ihm dies Quid pro quo ganz unbefangen nach. Das Problem der pentateuchischen Erzählung ist aber nicht das Verwandeln der Schlangen in Stöcke und die Wiederbelebung der stockartig steif gewordenen Schlangen, sondern vielmehr die Verwandlung eines dürren Holzes in eine lebendige Schlange und die Rückkehr derselben in den Stoff und Zustand eines dürren Holzes. Und diesem Problem scheu aus dem Wege gegangen zu sein, müssen wir den genannten Gelehrten zum Vorwurf machen. Solcher Flucht gegenüber hat v. Lengerke (I, 406) gewissermaassen ein Recht, die witzig sein sollende Bemerkung zu machen: „Die Schlange des Moses bleibt eine flüchtige, die vor der Kritik die Flucht nimmt."

Dass Moseh nach der Erzählung einen wirklichen Stock, ein Stück Holz, in eine wirkliche, lebendige Schlange, und diese dann wieder in ein Stück Holz verwandelt habe, muss offen und ohne Scheu ausgesprochen und anerkannt werden. Da hilft kein Drehen und Wenden, kein Schweigen und Darüber-Hinweggehen. Ist nun Moseh von Gott, wie Hengstenberg sagt, mit der Kraft ausgerüstet worden, dasjenige zu bewirken, dessen die ägyptischen Magier sich ganz besonders rühmten, so ist ein eben so offenes Bekenntniss nöthig, dass auch die Charthummim dürres Holz in lebendiges Fleisch verwandelt haben sollen, — dann aber ist auch eine Bemerkung irreführend wie die (p. 102): „Wäre die Sache so einfach, wie sie gewöhnlich gedacht wird, entweder gewöhnliche Taschenspielerei oder wahre Wunder, unter Gottes Zulassung gewirkt durch dämonische Kräfte, so würde der Verfasser wohl nicht verfehlen, ein Urtheil auszusprechen. So aber, da das Gebiet, auf dem die Thatsachen liegen, ein sehr dunkeles und schwieriges, selbst von der gefördertsten Wissenschaft noch gar wenig ergründetes ist, war es besser, bei dem Aeusserlichsten der Erfolge stehen zu bleiben, ohne in ihre innere Beschaffenheit tiefer einzudringen."

Ob das, was die Charthummim thaten, als durch indifferente Naturkraft oder durch widergöttliche Dämonenkraft ausgerichtet zu denken sei, war überdem für den Zweck des Verfassers nicht so gleichgültig wie Hengstenberg meint, denn die Bedeutung des Sieges konnte erst dann recht ermessen und gewürdigt werden, wenn man wusste, über wen er erfochten war. Wenn der Verfasser an unsrer Stelle keine ausdrückliche Erklärung darüber abgiebt, so geschah es gewiss nicht, weil er selbst etwa noch darüber in Zweifel und Ungewissheit war, oder weil er seine Leser darüber in Zweifel und Ungewissheit lassen zu können meinte, sondern gewiss nur darum, weil es sich bei seinem Leser von selbst verstand, wie die Sache angesehen werden müsse. Die ganze pentateuchische Gesetzgebung, die alle solche magischen Künste als einen Gräuel vor dem Herrn, als einen Abfall von Jehovah ansieht, hat zur Voraussetzung, dass dämonische, widergöttliche Kräfte im Heidenthum wirksam waren (§ 15, 1). Und bis in die Zeit des einreissenden sadducäischen Unglaubens hat gewiss kein israelitischer Leser den Bericht anders gefasst als von einer Mitwirkung widergöttlicher also dämonischer Kräfte. Und ebenso zuversichtlich stellen wir die Behauptung hin, dass die Charthummim selbst nicht

an die Mitwirkung einer übernatürlichen also dämonischen Kraft gezweifelt haben, — nur dass der verschiedene Standpunct es mit sich brachte, dass die Charthummim an ein Mitwirken göttlich-dämonischer Kräfte glaubten, der Israelit aber dieselben für widergöttlich-dämonisch erklären musste. — Nur abstract betrachtet kann das Gebiet der Magie als ein natürliches, indifferentes angesehen werden; in seiner concreten Erscheinung aber ist es ein widergöttlich-inficirtes geworden. Seine Entfaltung begann nicht mit Einwirkung dämonischer Kräfte auf die Natur, aber durch nothzüchtigenden Missbrauch der Natur öffnete es in den von Gott gesetzten Naturschranken eine Bresche, durch welche die dämonischen Mächte unaufhaltsam einbrachen — und sich der Herrschaft bemächtigten. Die heilige Schrift sieht das Treiben der Magie aber als ein bereits factisch den finstern Geistesmächten anheimgefallenes an.

Sehen wir also dem Problem offen, und ohne Scheu vor unliebsamen Resultaten ins Angesicht! — Die Frage, wie weit die Magie auf dem Gipfel ihrer Macht in das Gebiet des Wunders hineinzugreifen vermöge, und ob namentlich die Fähigkeit, einen Stock (wirklich oder scheinbar) in eine Schlange zu verwandeln, noch innerhalb dieser Grenzen liege, kann nicht a priori beantwortet werden. Es kommt allein darauf an, ob die Urkunde Solches von ihr aussage. Sie sagt: „Die Zaubrer thaten auch also (wie Moseh) mit ihren geheimen Künsten: ein Jeglicher warf seinen Stab hin, da wurden Schlangen daraus, aber Aharons Stab verschlang ihre Stäbe.“ Waren nun die Stäbe, welche die Zaubrer mitbrachten, hölzerne Stäbe oder waren es durch Incantation stockartig erstarrte Schlangen? Letzteres können wir nicht von vornherein abweisen. Die Zaubrer, die erst herbeigerufen worden, nachdem Moseh schon sein Wunder vor Pharao und dessen Hofbeamten verrichtet hat, wissen im Voraus, warum es sich handelt; sie konnten im Voraus ihre Vorbereitungen treffen, konnten also schon solche Stäbe mitbringen, deren Verwandlung in Schlangen ihnen möglich war. Auch ist es bei der Heiligkeit der Schlange im alten Aegypten und bei der Höhe der magischen Kunst seiner Charthummim wohl denkbar, dass die Letztern als Symbole ihres Standes öfter solche Schlangenstöcke bei sich trugen. Der Stab hat ja von den ältesten Zeiten an als ein Insigne des Amtes oder Berufes gegolten. Wir mögen zwar nicht mit Scholz (Einl. in d. hl. Schriften. Köln 1845. I, 399) behaupten: „In Ländern, wo die Seltenheit des für Stäbe geeigneten Holzes nöthigt, jedes Material zu benutzen, mochte man wohl nicht selten aus Schlangen eine Art von Stäben machen (?!). Die schönsten Hirten- und Herrscherstäbe scheinen aus grössern Hornvipern oder Cerasten verfertigt worden zu sein (?), denn der Herrscherstab, welchen die Pharaonen in den Zeichnungen auf den altägyptischen Denkmalen, z. B. in den thebanischen Tempeln, in der einen Hand halten, hat stets diese Form mit abwärts gebogenem Kopf und Hals; die Hieroglyphe kommt als Symbol der Herrschaft in den mannigfachsten Verbindungen und Beziehungen häufig vor. Diese Form hat sich für hölzerne Hirtenstäbe in Arabien, seitdem die erwähnte Kunstfertigkeit verloren ging, bis auf den heutigen Tag erhalten.“ — Aber die übliche Schlangenform der gewöhnlichen Stäbe kann, scheint uns, allerdings darauf hinweisen, dass sie Nachbildungen wirklicher Schlangenstäbe (d. h. erstarrter Schlangen) waren, welche letztern indess nur von den Adepten der Magie getragen worden sein mögen.

Dennoch tragen wir einiges Bedenken, einer solchen Fassung unbedingt den Vorzug zu geben. Die Urkunde sieht das Uebergewicht und den Sieg Moseh's über die Charthummim offenbar darin, dass seine Schlange ihre Schlangen verschlang. Hätte aber, wenn die Sache sich so verhielt, wie eben angedeutet wurde, nicht auch das andre Moment des Uebergewichtes (dass nämlich Moseh wirkliche, die Zauberer aber nur scheinbare Stäbe

in Schlangen verwandeln konnten) hervorgehoben zu werden verdient? Indess können wir dies Bedenken nicht gerade für zwingend halten. Die Urkunde erzählt mit objectiver Ruhe, was vor den Augen der Zuschauer vorging. Was die Charthummim vorher für Künste angewandt haben, um solche einer Verwandlung fähigen Stäbe zu erlangen, das kümmert sie nicht. Sie hat genug daran, dass der Ausgang den eclatantesten Sieg der Wunderkraft Moseh's über die magische Kunst der Zaubrer davon trug. Und es war in der That ein eclatanter Sieg: die Zaubrer sind entwaffnet, — das Symbol und Insigne ihres Berufes, ihrer Kunst ist ihnen nicht nur entrissen, es ist völlig vernichtet, und somit ihre ganze Kunst als eine gebrochene, vernichtete dargestellt.

Aber, wie gesagt, wir schrecken auch nicht davor zurück, wenn man uns, den Buchstaben der Urkunde (wie wir glauben, ungebührlich) pressend, zu der Anerkennung zwingen will, dass auch die Stäbe der Charthummim hölzerne Stäbe gewesen seien. Die h. Schrift redet (2 Thess. 2, 9) von σημείοις καὶ τέρασι ψεύδους, die κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ geschehen können. Wir tragen, wenn man jene Auffassung nicht will gelten lassen, kein Bedenken, solche lügenhafte Zeichen und Wunder, durch Dämonenkraft vorgegaukelt, auch in unserm Falle als möglich anzuerkennen.

§ 17. Durch die Fruchtlosigkeit des ersten Zeichens hat sich gezeigt, dass Pharao nicht ohne Schaden klug werden will. Nun beginnen die grossen Gerichte und der starke Arm des Herrn sich an ihm zu offenbaren. Die Zeichen werden zu Plagen, aber auch die Plagen sind immer noch Zeichen, welche auf die Ohnmacht der Götter Aegyptens, und die unbedingte Uebermacht des Gottes Israels hinweisen. Das Eigenthümliche dieser Plagen besteht darin, dass sie einen natürlichen und übernatürlichen Charakter zugleich an sich tragen, dass sie also dem Glauben wie dem Unglauben volle Freiheit der Entfaltung und Bethätigung lassen, und dies um so mehr, als auch das Uebernatürliche in ihnen, den gleichen Bestrebungen der ägyptischen Zaubrer gegenüber, vom Unglauben als Resultat gewöhnlicher Magie gedeutet werden konnte [1]). Den ersten Plagen geht noch die Concurrenz der Zaubrer zur Seite, deren Ohnmacht sich darin zeigt, dass sie nicht, was doch ihres Amtes gewesen wäre, die Plagen aufheben, und unschädlich machen, sondern nur das Elend noch vermehren können. Aber schon bei der dritten Plage geht ihnen ihre magische Kunst gänzlich aus; auch selbst jene traurige Art der Concurrenz können sie nicht mehr fortsetzen. In der bedeutungsvollen Zehnzahl der Plagen vollenden sich endlich die Siege Jehovah's über die Götter Aegyptens und die zwingenden Gerichte Gottes an Pharao's verstocktem Herzen. Die Gesammtheit aller Plagen verlief sich allem Anschein nach in der Zeit vom Anfange des Februar bis zum Anfange des April [2]).

1. Seitdem eine nähere Bekanntschaft mit der Naturbeschaffenheit Aegyptens es wieder zum Bewusstsein brachte, dass die **Plagen**, welche der Befreiung Israels vorangingen, mehr oder minder oft, wenn auch nie in solcher Stärke, Allgemeinheit und Häufung in Aegypten auftretende Landplagen seien, benutzte der deistische und rationa-

listische Unglaube diese Erkenntniss, um die ganze Reihe der Zeichen und Wunder in Aegypten in das Gebiet der reinen Natürlichkeit und Zufälligkeit herabzuziehen. Durch die natürliche Basis der als Wunder hingestellten Begebenheiten glaubte man es ausser Zweifel gesetzt, dass alle über die Kategorie des blossen Naturereignisses hinausgehenden Angaben in der Urkunde bloss mythische Ausschmückungen seien. Nachdem schon die englischen Deisten (vgl. gegen sie Lilienthal l. c.) diesen Weg eingeschlagen hatten, wurde derselbe in Folge der grossen französisch-ägyptischen Expedition weiter verfolgt von Du Bois Aymé, Notice sur le séjour des Hébreux en Egypte (im 8. Bde der Description de l'Egypte, ou recueil des observations qui ont été faites pendant l'expedition française. Par. 1809 ff. und v. Eichhorn, de Aegypti anno mirabili (in d. commentt. societ. Gott. rec. IV hist. p. 35 ff). Dagegen hat Hengstenberg am angeführten Orte den Nachweis unternommen, dass im Gegentheil die natürliche Basis, auf der das Wunderbare in den Plagen zur Erscheinung komme, diesem zur Bestätigung diene. Seine Argumentation läuft hauptsächlich auf Folgendes hinaus: „1) Der Zweck, dem alle Thatsachen dienten, war nach K. 8, 22 (18) der, zu beweisen, dass Jehovah der Herr sei inmitten des Landes. Dieser Beweis nun konnte nicht gründlich geführt werden, wenn eine Reihe fremdartiger Schrecknisse hereinbrach. Aus ihnen folgte nur, dass Jehovah eine momentane und äusserliche Gewalt über Aegypten hatte. Dagegen wurden die jährlich wiederkehrenden Erfolge in Beziehung zu Jehovah gesetzt, so zeigte es sich recht eigentlich, dass er Gott war inmitten des Landes; so erging das Gericht über die eingebildeten (?) Götter, die man an seine Stelle gesetzt, so wurden diese völlig aus den Gebieten vertrieben, die man als ihnen eigenthümlich betrachtete. 2) Spätere Dichtung würde absichtlich darauf ausgehen, den Zusammenhang des Uebernatürlichen mit dem Natürlichen zu zerstören, wähnend, dass die Würde des Erstern durch diesen Zusammenhang gefährdet, des Herrn Allmacht und seine Liebe zu Israel dadurch verdunkelt werde. Sie würde darauf ausgehen, gerade die fremdartigsten Schrecknisse über Aegypten zu versammeln."

Das letztgenannte Argument möchte indess schwerlich als ein zwingendes angesehen werden können. Es würde nur dann, scheint uns, Geltung haben, wenn die Gegner jede historische Basis läugnend, den ganzen Bericht für reine Erfindung der Sage oder des Verfassers erklärt hätten. Das erste Argument dagegen erkennen auch wir als überzeugend an. Die Plagen waren so angethan, dass sie Natur und Wunder zugleich waren: Natur, insofern dieselben oder ähnliche Erscheinungen auch im gewöhnlichen Laufe der Dinge in Aegypten vorkamen, — Wunder, insofern sie in unerhörter Ausdehnung, Häufung und Stärke, wahrscheinlich auch zu ungewohnter Jahreszeit auftraten, auf Moseh's unmittelbares Geheiss erschienen, auf sein Gebot oder Gebet auch wieder verschwanden und endlich meistens auch das Land Gosen und die Israeliten davon verschont blieben. Der wunderbare Charakter dieser Plagen war stark und deutlich genug, dass ein Jeder, der sehen wollte, ihn erkennen konnte, trat aber doch auch nicht so ausschliesslich und überwältigend hervor, dass auch der entschiedene Unglaube ihn hätte anerkennen müssen.

Darin sehen wir einen der Gründe, weshalb die göttliche Wundermacht sich hier nur in Naturphänomenen, die an sich nichts Ungewöhnliches sind, bethätigte. Ein zweiter liegt darin, dass die Aegypter die Naturkräfte ihres Landes als Götter ansahen. Nun zwingt Moseh's Stab diese ihre Götter, Unheil und Verderben über ihre eigenen Verehrer zu bringen. — Ein grosser Theil der Plagen sind Thierplagen, und Aegypten war ja das Land des Thierdienstes. Dies Moment hebt sinnvoll der Verf. des B. d. Weisheit hervor

K. 11, 15 f.: „Für die tollen Gedanken ihres ungerechten Wandels, durch welche sie betrogen, unvernünftige Würmer und verächtliches Vieh anbeteten, sandtest Du unter sie die Menge der unvernünftigen Thiere zur Rache, auf dass sie erkenneten, dass womit Jemand sündiget, damit wird er auch gestraft.“

Ein drittes Moment, welches uns die Wahl gerade solcher Plagen begreiflich macht, ist dies, dass dadurch der Kampf Jehovah's gegen das ägyptische Heidenthum gerade auf ein Gebiet verlegt wurde, wo dieses seine grösste Stärke besass, die Niederlage also auch eine absolute war. Auch die ägyptischen Zaubrer vermochten Aehnliches in der Kraft ihrer Götter auszurichten, wie Moseh in der Kraft Jehovah's thut. Freilich geht ihnen ihre Kunst schon bei der dritten Plage aus. Aber es ist das nicht so zu verstehen, als ob sie an und für sich nur Frösche und keine Mücken oder Fliegen hätten herbeizaubern können. Sie versuchen auch bei der dritten Plage ihre Kunst, gewiss mit der vollen Zuversicht, dass es ihnen dabei ebenso gelingen werde, wie bei der ersten und zweiten. Aber sie konnten nicht, und bekennen: „Das ist Gottes Finger!“ vgl. § 20, 2.

2. Die Zeit des Anfangs und die **Dauer der ägyptischen Plagen** lässt sich nur annähernd bestimmen. Die letzte Plage fiel auf den 14. Nisan, also etwa Anfangs April. Den Anfang der Plagen setzt man, von der Voraussetzung ausgehend, dass die Verwandlung des Nilwassers in Blut mit der zur Zeit der Ueberschwemmung öfter eintretenden Röthung des Wassers identisch sei, häufig in die Zeit des hohen Wasserstandes, der meist in den Juli fällt. Demnach würde der Verlauf der göttlichen Wunderpolemik sich durch volle neun Monate hindurchgezogen haben. Hengstenberg weiss auch dieser Auffassung eine besondere Bedeutsamkeit abzugewinnen. Er sagt (p. 106): „Es hatte eine eigenthümliche Bedeutung, wenn Jehovah mit den Aegyptern gleichsam einen ganzen Cursus durchmachte, mit seiner Wunderkraft einmal dem gewöhnlich wiederkehrenden Kreislauf der natürlichen Erscheinungen in ihrem Laufe folgte.“ Aber abgesehen davon, dass die Identification des Nilwunders mit der gewöhnlichen Röthung desselben zur Zeit der Ueberschwemmung doch noch sehr problematisch und wie mir scheint geradezu unzulässig ist (§ 18, 1), abgesehen ferner davon, dass das un- und vorzeitige Eintreten der Plagen wahrscheinlich beabsichtigt war, um ihnen den Charakter des Wunders aufzuprägen, — scheinen doch auch andre, ausdrückliche Data vorhanden zu sein, die es höchst wahrscheinlich machen, dass der ganze Cursus der Wunderzucht in viel engern Zeitgrenzen absolvirt wurde. Zwischen der ersten und zweiten Plage lagen, wie K. 7, 25 ausdrücklich angegeben wird, nur sieben Tage. Als die siebente Plage (der Hagel) eintrat, war nach K. 9, 31 f. „die Gerste reif und der Flachs hatte Knoten.“ Gerste und Flachs reifen in Aegypten aber im März (Hengstenberg p. 122). So liegen also zwischen der siebenten und zehnten Plage höchstens drei Wochen, und die Zwischenzeit zwischen den vier letzten Plagen betrug ebenso wie die zwischen den beiden ersten etwa je eine Woche. Nehmen wir durchschnittlich ein gleiches Zeitmaass für die übrigen Intervalle, so gewinnen wir für die ganze Dauer der Plagen einen Zeitraum von etwa 9 Wochen, die vom Anfang Februar bis in den Anfang des April hinein zu rechnen sein möchten. Auch halten wir trotz Hengstenberg's Einrede dafür, dass eine raschere Aufeinanderfolge der Plagen ungleich wirkungs- und bedeutungsvoller war, als eine sich fast durch die ganze Länge des Jahres hindurchziehende.

§ 18. (Exod. 7, 14–25.) Als Pharao eines Morgens zum Nil geht,

wahrscheinlich zum Opfer oder zu religiöser Waschung, treten ihm Moseh und Aharon entgegen. In demselben Augenblicke, wo der König gekommen ist, um dem Vater des Lebens, dem Vater der Götter (so bezeichneten die Aegypter den Nil) seine Verehrung und Anbetung darzubringen, muss er sehen, wie der Bote Jehovah's demselben ins Angesicht schlägt, dass es blutig wird. Aharon schlägt nämlich mit dem Stabe Gottes in den Strom, und alles Wasser im Strome, wie in den Kanälen, Gräben und Teichen, die mit demselben in Verbindung standen, ja sogar alles schon vorher aus dem Nil geschöpfte und in hölzernen oder irdenen Gefässen zur Abklärung aufgestellte Wasser wurde in Blut verwandelt [1]). Die Fische starben im Strom, das Wasser ward faulicht und stinkend, dass Niemand es trinken konnte, und die Aegypter sahen sich genöthigt, im Sande nach anderm Wasser zu graben. Auch die ägyptischen Zaubrer thaten also mit ihrem Beschwören [2]). Pharao aber verstockte von Neuem sein Herz.

1. Die erste Plage ist die **Verwandlung des Nilwassers in Blut.** Forschen wir nach der natürlichen Grundlage dieses Wunders, so tritt uns zunächst die Thatsache entgegen, dass das Nilwasser sich zur Zeit der Ueberschwemmung fast jedes Jahr mehr oder minder stark durch die blutrothe Mergelerde, welche der Strom aus den höher gelegenen Gegenden mit sich fortreisst, röthet und verdickt. Le Nil, en se répandant (sagt Laborde l. c. 28) sur les rives et les terrains cultivés, entraîne des amas d'herbes sèches et de saletés qui obligent les habitants à boire son eau dans cet état de malpropreté ou à se contenter de celle dont ils ont fait provision. Plus tard, après ce premier passage, elle enlève une première couche de limon, qui mêlé à quelque terre rougeâtre, qui descend des régions les plus élevées, lui donne une couleur rouge, qui annonce, qu'elle devient potable, et alors les pots et les jarres de terre dans lesquelles on la laisse déposer la rendent bientôt aussi claire qu'en toute autre saison.

Diese Erscheinung, die in Aegypten so wenig auffällt und belästigt, dass sie vielmehr als etwas Erwünschtes angesehen wird, wird nun meistens, auch von Hengstenberg, als die Grundlage unsers Wunders angesehen. Während aber Eichhorn und seine Nachtreter die ungewöhnlichen Accidentien, das Faulen und Stinken des Wassers, das Sterben der Fische etc. als naturwidrige Uebertreibungen der Sage ansehen, erkennt Hengstenberg darin das Resultat der eingreifenden Wundermacht Gottes.

Wir müssen diese Combination als eine unzulässige verwerfen. Ihr widerstrebt: 1. die Zeit der Plage, die, wenn uns nicht Alles täuscht (§ 17, 2), Anfangs Februar stattfand, wogegen jene Röthung des Nils erst im Juli eintritt. 2) Jene Erscheinung ist nur zur Zeit einer Ueberschwemmung denkbar; von einer Ueberschwemmung ist aber im ganzen Berichte nicht die mindeste Spur zu finden, dagegen Mehreres, wodurch sie ausgeschlossen wird: z. B. Pharao geht an das Ufer des Flusses, die Aegypter graben nach Wasser um den Strom herum etc. 3) Dass das Wasser stinkend wird, deutet auf Gährung und Fäulniss hin, und diese auf Stagnation. Ueberschwemmung und Stagnation sind aber einander ausschliessende Gegensätze. 4) Die Wirkung der Handlung Aharons ist eine plötzliche, sie erstreckt sich sogleich über alle Kanäle, Gräben und Teiche, die mit dem Nil in Verbindung stehen, ja sogar auch auf das schon früher aus dem Nil geschöpfte und zur Abklärung in irdenen und hölzernen Gefässen aufgestellte Wasser. Die Heng-

stenberg'sche Exegese will uns zwar das Letztere, offenbar das Wunderbarste am ganzen Wunder, aus dem Texte hinwegdeuten, aber es gelingt ihr dies sehr schlecht. Wenn es Vs. 19 heisst: Aharon solle den Stab ausrecken über alle Ströme (Nilarme), Kanäle, Gräben etc., dass sie zu Blut werden, auch das Wasser in hölzernen und irdenen Gefässen, — so kann unter letzterm nur Wasser gemeint sein, das schon vor dem Eintritt der Verwandlung in den Gefässen sich befand, nicht aber, wie Hengstenberg deutet, Wasser, das erst nach der Verwandlung aus dem Nil geschöpft und in die Gefässe gethan wurde. Dazu stimmen auch die sonst bekannten ägyptischen Zustände und Sitten (vgl. Hengstenb. p. 108): Das Nilwasser ist in den gewöhnlichen Zeiten trübe und wird, ehe es auf den Tisch kommt, filtrirt und abgeklärt. Chaque habitant a sa provision d'eau, qu'il puise dans le Nil, s'il habite sur le bord du fleuve, ou dans les caneaux dérivés, qui l'amènent dans les villes. Cette eau est toujours trouble quand on la puise; mais versée dans de grandes jarres de terre, elle dépose son limon avec rapidité (Laborde). Gerade in diesem Wunderbarsten des Wunders liegt auch die Spitze seiner Bedeutsamkeit. Es kam nicht darauf an, dass alles Wasser überhaupt, sondern dass alles Wasser des Nils, des Heil- und Segenspenders, des höchsten der Götter, wo es sich auch befand, in Blut verwandelt wurde. Indem nun das auch schon früher geschöpfte Wasser verwandelt wurde, trat es recht scharf und bestimmt hervor, dass es dem Nil als solchem gelte. Alles Uebrige nicht mit dem Nil in Zusammenhang stehende Wasser, blieb, wie Vs. 22 und 24 zeigt, unverändert. — Quod olim superstitio voluit, sub ipsum baculi in Nilum protenti ictum omnes Nili ejusque canalium, rivorum et stagnorum aquas ruborem induisse, wie Eichhorn sagt, ist auch für uns noch Nöthigung der Exegese und damit auch Gegenstand der Anerkennung. Darum aber können wir auch nicht an die vorauszusehende, allmälig eintretende Röthung des Wassers bei der Ueberschwemmung denken. 5) Bei der gewöhnlichen Röthung ist das Wasser geniessbar, ja es beginnt (s. oben die Stelle aus Laborde) mit ihr erst geniessbar zu werden, und auf das Leben der Fische hat das Phänomen gar keinen störenden Einfluss. Es ist kein einziger Fall bekannt, dass das Wasser in dieser Affection ungeniessbar geworden sei. Das von Hengstenberg aus Abdollatiph angeführte Beispiel, dass im Jahre 1199, wo das Wachsen des Nils beispiellos gering gewesen sei, ungefähr zwei Monate vor den ersten Zeichen des Anschwellens das Wasser eine sich fortwährend steigernde grüne Farbe gehabt und der Geschmack desselben einen faulichten und verdorbenen Charakter angenommen habe, — dies Beispiel gehört, wie der flüchtigste Anblick zeigt, nicht hieher. Die grüne Farbe des Nils in Verbindung mit dem stagnirenden und faulichten Charakter des Wassers setzt es ausser Zweifel, dass dieses Phänomen durch faulende Vegetabilien, die sich unter irgend welchen Umständen darin angesammelt hatten, entstanden war. Hengstenberg sieht nun freilich das Faulen und Stinken sowie das Sterben der Fische als wunderhafte Steigerung des Natürlichen im Phänomen an. Aber auch dies ist unzulässig. Die Vermischung des Wassers mit Mergel, auch wenn wir sie uns aufs Aeusserte gesteigert denken, wird nie jene Erscheinungen bedingen, und die Infection des Wassers, welche zu solchen Resultaten führt, kann nimmermehr als eine Steigerung jenes Phänomens, sondern nur als eine totale Alteration desselben angesehen werden, durch welche es aufhörte zu sein, was es war, durch welche das Ereigniss in ein ganz andres Gebiet des Naturprocesses versetzt wurde.

Wir müssen daher die natürliche Basis unsres Wunders anderswo suchen. C. G. Ehrenberg hat in Poggendorfs Annalen der Physik und Chemie, 1830, IV p. 477—515 „Neue Beobachtungen über blutartige Erscheinungen in Aegypten, Arabien und Sibirien,

nebst einer Uebersicht und Kritik der früher bekannten" mitgetheilt. Er hat partielle Blutfärbungen des Wassers am Nilufer, an den Küsten des rothen Meeres und in einem sibirischen Flusse durch mikroskopische Untersuchungen als durch Kryptogamen (Pilze) und Infusorien entstanden, erkannt. Nehmen wir solche Zustände als die natürliche Basis auch unsres Wunders an und denken wir uns dieselben, wie Wesen und Zweck dieses Wunders es fordert, aufs Höchste gesteigert und verallgemeinert, so können wir uns alle Erscheinungen, welche die Urkunde berichtet, leicht erklären. Die Bedingungen, aus welchen die mikroskopischen Algen, Pilze oder Infusorien sich entwickelten, können schon vorher durch Gottes Vorsehung auf ganz natürlichem Wege dem Nilwasser zugekommen und also auch in dem bereits früher geschöpften und in den Filtrirgefässen befindlichen Wasser thätig gewesen sein; ihre Verwesung und chemische Zersetzung kann das Wasser faulicht und stinkend gemacht haben; und das plötzliche Auftreten der blutigen Erscheinung seine Erklärung finden durch die Annahme einer ausserordentlichen (wunderbaren) Beschleunigung des Processes ihrer Entstehung und Zersetzung. — Auch bei dieser Fassung des Wunders bleibt der in § 17, 1 als wesentlich und bedeutsam erkannte gemischte Charakter des Wunders bestehen. Ebenso wie Ehrenberg während eines kurzen Aufenthaltes in Aegypten an den Nilufern und sonst solche blutige Phänomene fand, so werden dieselben auch den damaligen Bewohnern Aegyptens an sich nichts Unbekanntes und Unerhörtes gewesen sein, aber die erschreckliche Steigrung und Allgemeinheit des Phänomens musste sie, wenn sie sehen und glauben wollten, überzeugen, dass Gottes Hand im Spiele sei.

Wie lange diese Plage gedauert habe, wird nirgends angegeben. Die sieben Tage in Vs. 25 bezeichnen nicht die Dauer der Plage, sondern die Zwischenzeit bis zum Auftreten der zweiten Plage. Dass die erste Plage sich nicht auf die Israeliten erstreckt habe, ist eine unberechtigte Voraussetzung. Die unter den Aegyptern wohnenden Israeliten wurden ohne Zweifel mitgetroffen, weniger wohl die mehr nach der Wüste zu wohnenden, wo Brunnen und Cisternen wegen der Entfernung des Nils das Bedürfniss decken mussten.

Die Bedeutung dieser Plage ergiebt sich, wenn wir die Heiligkeit des Nils im Religionssystem der Aegypter, die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit des Nilwassers so wie seines Fischreichthums für die Bedürfnisse des täglichen Lebens erwägen. Wir geben dazu einige Data meist aus Hengstenberg's fleissiger und umsichtiger Zusammenstellung. Herodot (2, 90) erwähnt Priester des Nils; zu Nilopolis war ein Tempel des Nils; was das Herz für den Körper ist, sagt ein Aegypter, das ist der Nil für Aegypten; er ist eins mit Osiris (Plut. de Is. et Osir. p. 363 D) und der höchste Gott. Auf den Denkmälern heisst er der Gott Nil, der belebende Vater alles Vorhandenen, der Vater der Götter etc. — Für das Nilwasser, ohnehin fast das einzige trinkbare Wasser in Aegypten, waren und sind die Aegypter enthusiasmirt. Die Türken finden das Wasser so angenehm, dass sie Salz essen, um desto mehr davon trinken zu können. Sie pflegen zu sagen, wenn Mohammed davon getrunken hätte, so würde er Gott um Unsterblichkeit gebeten haben, um es immer trinken zu können. Wenn die Aegypter ausserhalb ihres Landes sind, so sprechen sie von nichts so viel als von dem Vergnügen, das sie empfinden werden, wenn sie bei der Rückkehr wieder Nilwasser trinken werden etc. Ueber den Fischreichthum des Nils vgl. Diodor. Sic. Biblioth. L. I C. 36: „Im Nil giebt es allerlei Gattungen Fische in unglaublicher Menge. Nicht nur die frisch gefangenen gewähren den Einwohnern einen reichlichen Genuss, sondern sie behalten auch noch

einen unerschöpflichen Vorrath zum Einpöckeln übrig.“ Neuere Reisende bestätigen dies vollkommen.

Hengstenberg schreibt der veränderten Farbe des Wassers auch noch an sich einen symbolischen Charakter zu. „Für die Aegypter, sagt er, sollte das geröthete Wasser Blut sein, eine Erinnerung an das unschuldige Blut, das sie vergossen, eine Hinweisung auf ihr zu vergiessendes Blut.“ Letzteres hat eine Analogie in 2 Kön. 3, 22. Roth war übrigens bei den Aegyptern die Farbe Typhons, und somit ein Symbol des Verderbens und des Unheils.

2. Die Frage, woher die Zaubrer, nachdem Moseh schon alles Wasser in Aegypten zu Blut gemacht, das Wasser genommen hätten, an dem sie ihre Künste versuchten, hat viel unnöthiges Bedenken und wohlfeilen Spott erregt: Hengstenberg (p. 107) will das „Alles“ nicht premirt wissen, „gerade so wie K. 9, 25 alle Bäume durch den Hagel zerbrochen werden und doch auch K. 10, 5 die Heuschrecken alle Bäume fressen.“ Allein dort liegt die Sache anders, wie hier. Wie sehr hier das „Alles“ gepresst werden müsse, hat sich uns aus Vs. 19 ergeben. Nicht minder unzulässig ist es, wenn Hävernick (Einl. I, 2 p. 417. Anm.) sich mit der Annahme hilft, dass die Zaubrer erst nach erfolgter Aufhebung der von Moseh herbeigeführten Plage den Versuch der Nachahmung gemacht hätten. Am einfachsten löst sich die Frage, wenn wir beachten, dass nur alles Nilwasser von Moseh alterirt worden war, nicht aber (wie auch Vs. 24 zeigt) das Brunnenwasser.

§ 19. (Exod. 8, 1—15.) — Die erste Plage ist fruchtlos geblieben. Der starke Arm Jehovah's muss sich daher weiter an Pharao's hartem Sinne bethätigen. Schlag auf Schlag folgen nun neue und immer neue Plagen, bis endlich — nicht Pharao's Herz, wohl aber sein Wille gebrochen ist. Kaum waren sieben Tage seit der ersten Plage verflossen, so tritt schon die zweite ein. Aharon reckt seinen Stab aus über die Gewässer in Aegypten, und zahllose Frösche gehen daraus hervor und erfüllen alle Häuser und Geräthe der Aegypter[1]). Auch die Zaubrer thaten also mit ihrem Beschwören und liessen Frösche über das Land kommen[2]). Fast scheint es, als wolle Pharao sich jetzt beugen vor der Macht Gottes. Er fordert Moseh und Aharon vor sich, erklärt sich bereit, die nachgesuchte Entlassung zur Feier eines Opferfestes zu bewilligen, wenn die Plage von ihm und seinem Volke genommen werde. Und die Gnade Jehovah's kommt auch diesem Schein von Sinnesändrung entgegen. Moseh, der zum Gotte Pharao's gesetzt ist, macht sich, wie es die Natur des Mittlers fordert, zum Diener Pharao's. „Erhebe dich über mich, spricht er, und bestimme nur die Zeit, wo die Plage aufhören soll.“ — Als nun aber in Folge dessen am folgenden Tage alle Frösche ausserhalb der Gewässer starben, da verhärtete Pharao von Neuem sein Herz und kümmerte sich nicht mehr um sein Versprechen[3]).

1. Der Nil und seine Sümpfe in den Niedrungen Aegyptens sind auch für gewöhnlich ausserordentlich reich an **Fröschen**, aber Schlangen und Störche sorgen in der Regel dafür, dass sie nicht zur Landplage werden. Dass der Nil auch sonst reich an

Fröschen ist, deutet die Urkunde selbst Vs. 9 (5). 11 (7) an. Wie in den Plagen überhaupt eine fortwährende Steigrung der Belästigung oder des Schadens stattfindet, so erscheint auch die zweite schon drückender als die erste. Dies Moment der Steigrung liegt nun hier nicht in dem Schädlichen oder Gefährlichen der Plage, sondern in dem Widerwärtigen und Ekelhaften derselben. Dass der Aegypter keinen Fuss weiter setzen konnte, ohne eins dieser ekelhaften Thiere zu zertreten, dass sie seine Wohn- und Schlafgemächer erfüllten, dass sie schaarenweise in seine Backtröge krochen etc., darin liegt das Unerträgliche dieser Plage. Die alten Schriftsteller (Plin. h. n. 8, 43; Justin. 15, 2; Aelian. anim. 17, 41) erzählen von ähnlichen anderwärts vorgekommenen Zuständen, und berichten, wie selbst ganze Volksstämme, weil sie der Plage nicht Meister werden konnten, sich zur Auswandrung genöthigt sahen. — Es mag sein, wie Hävernick u. A. wollen, dass diese Plage mit der vorigen in causalem Zusammenhange steht, dass die Fäulniss des Nilwassers die Entstehung dieser Thiere in so ausserordentlicher Anzahl begünstigte, dass also in der ersten Plage auch schon der Keim zur zweiten mitgegeben war; — aber an der Sache ändert das nichts, und die Plage behält nach wie vor, bei aller Natürlichkeit doch den Charakter des Wunders. Auch eine religiöse Bedeutung hat die Plage für den Aegypter, indem es der Nil, der Segenspender und Göttervater, ist, aus dem dieser unreine Gräuel hervorgeht.

2. Auch die Zaubrer beweisen ihre Kunst, indem sie die Plage noch verstärken, statt sie abzuwenden. Sie haben von vornherein darauf verzichtet, Moseh's Werke zu überwinden, es kommt ihnen nur darauf an, dem Könige ihre Kunst als ebenbürtig der Kunst Moseh's darzustellen. Dies thun sie, indem sie neue Schaaren von Fröschen aus dem Nil durch magische Mittel hervorrufen. Wie die Psyllen durch Incantation die Schlangen aus ihren verborgenen Schlupfwinkeln hervorlocken können, so mag ihnen eine ähnliche magische Gewalt auch noch über andres Gethier zu Gebote gestanden haben.

3. Pharao's anfängliche Neigung zur Nachgiebigkeit, an deren momentanen Aufrichtigkeit wir keinen Grund zu zweifeln haben, bezeugt allerdings, dass sein Herz damals noch nicht ganz und gar verstockt war, dass noch ein gewisses Maass von Empfänglichkeit für die Eindrücke göttlicher Bezeugung in ihm war. Aber sein Rückfall nach Beseitigung der Plage bezeugt auch, dass die Verstockung schon vorher begonnen hatte, schon vorher entschieden und unheilbar war. Die Einwirkung auf den noch nicht von der Verstockung ergriffenen Theil seines innern Wesens vermag nicht eine Reaction hervorzurufen, die stark genug wäre, die schon begonnene Verstockung wieder zu überwinden. Im Gegentheil reagirt die begonnene Verstockung siegreich gegen jene, sobald die Unmittelbarkeit des Eindrucks seit dem Aufhören der Plage sich abschwächt. (Vgl. § 13, 2).

§ 20. (Exod. 8, 16—19.) Die dritte Plage erfüllt die Luft mit unermesslichen Schwärmen von Stechmücken[1]). Beachtungswerth ist besonders die Art, wie diese Plage hervorgerufen wird: Aharon schlägt mit seinem Stabe in den Staub des Landes. Die zweite Plage war aus dem befruchtenden Nil hervorgegangen, die dritte geht aus dem fruchttragenden Boden Aegyptens hervor. Der Nil repräsentirt das männliche, befruchtende Princip der vergötterten Naturkraft; der fruchtbare Boden des Landes das empfangende, weibliche Princip. Statt des befruchtenden Se-

gens geht aus dem Nil Ekel und Gräuel hervor, und statt des nährenden Segens gebiert der Boden Qual und Pein für Menschen und Vieh. Auch diesmal versuchen die Zaubrer die Ebenbürtigkeit ihrer Kunst darzuthun, aber ohne Erfolg; sie müssen daher bekennen: Das ist Gottes Finger[2])!

1. Dass die כִּנִּים der dritten Plage nicht, wie die Rabbinen, Luther und Bochart deuten, Läuse sind, sondern, wie die LXX u. Vulg. übersetzen, **Stechmücken** oder Moskito's (σκνῖφες), bezweifelt jetzt Niemand mehr. Alle Reisenden beschreiben einstimmig die ägyptischen Moskito's als eine entsetzliche Plage für Menschen und Vieh. Laborde sagt S. 32: l'animal le plus inapperçu et cependant le plus terrible de la création ... Combien de fois une seule de ces petites mouches ne m'a-t-elle pas couté une nuit entière ... Un seul cousin d'Egypte suffit pour mettre au supplice. Schon Herodot (2, 95) kennt sie als eine Landplage und beschreibt die Vorkehrungen, durch welche die Aegypter sich vor ihren schmerzhaften Stichen zu schützen suchen. — Dass die Urkunde sie aus dem Staube der Erde hervorgehen lässt, hat auch seine naturhistorische Richtigkeit, indem die letzte Generation dorthin ihre Brut gelegt hat. —

2. Das Bekenntniss der Zaubrer: אֶצְבַּע אֱלֹהִים הִוא, zu dem sie sich durch die Fruchtlosigkeit ihrer Incantationen gemüssigt sehen, wird gewöhnlich dahin gedeutet, als ob sie mit אלהים den Gott Israels gemeint und somit die Uebermacht Jehovah's anerkannt hätten. Allein dazu reimen sich weder die Worte noch der Erfolg der Geschichte (vgl. K. 9, 11). Wäre das ihre Meinung gewesen, so hätten sie statt Elohim Jehovah sagen müssen, denn mit diesem Namen hat Mosch stets den Gott Israels vor Pharao genannt. Auch würde man, wenn sie ihr jetzt zu Tage tretendes Unvermögen als Folge einer Einwirkung und Hemmung von Seiten des Gottes Israels hätten bezeichnen wollen, statt des Ausdrucks Finger Gottes vielmehr den Ausdruck Arm Gottes erwarten müssen. Der Arm bezeichnet die siegende Macht, der Finger die zurechtweisende Mahnung und Lehre. Wir ziehen es daher vor, anzunehmen, dass die Charthummim mit diesem Ausspruche nicht über die Grenzen ägyptischer Religiosität hinausgehen, dass sie also unter Elohim nicht den Gott Israels, sondern die zusammenfassende Einheit ihrer eigenen Götter sich gedacht haben. Dass ihre Götter den Magiern bei der dritten Plage schon den Dienst versagen, dies wollen sie nicht als ein Zeugniss von der Ohnmacht ihrer Götter, sondern vielmehr als ein Zeugniss gedeutet wissen, dass die Götter Aegyptens selbst die Fordrung Israels als gerecht und billig anerkennen und bloss darum sich weigern, den Kampf mit Moseh's Gott fortzusetzen. — Die Lage der Charthummim war so peinlich und demüthigend, dass sie je eher je lieber der ganzen Sache ein Ende gemacht sähen, und mit Begierde die Gelegenheit ergreifen, um ihre fernere Concurrenz als nicht mehr im Willen der Götter liegend darzustellen. In ihrem Ausspruche liegt allerdings der Wunsch und Rath, dass Pharao dem Volke seine Bitte bewilligen möge, durchaus aber nichts von einer Anerkennung des Gottes Israels oder vollends von einer Bekehrung zu demselben. Die Charthummim bleiben nach wie vor in Amt und Würden (K. 9, 11). Da aber Pharao das, was sie als Willen der Götter ihm verkündigt haben, nicht befolgt, so hat er kein Recht, auch noch bei den folgenden Plagen ihre Zauberkunst in Anspruch zu nehmen.

§ 21. (Exod. 8, 20–32). Die vierte Plage bringt Fliegen und sonstiges Geschmeiss über das Land und in die Wohnungen der Aegypter[1]), während ganz Gosen und alle Häuser der Israeliten davon ver-

schont bleiben[2]). Nun will Pharao dem Volke gestatten, zu opfern, aber nicht ausserhalb des Landes, sondern im Lande selbst. Als aber Moseh dies zurückweist, und auf seiner anfänglichen Fordrung besteht[3]), verspricht ihm Pharao auch dies, falls er durch seine Fürbitte die Plage beseitige. Doch auch diesmal wird der König wortbrüchig.

1. Die 4. Plage wird als עָרֹב bezeichnet. Die LXX übersetzen dies durch: *κυνόμυια* = **Hundsfliege** (Tabanus caecutiens L.), Aquila: *παμμυῖα* und ihm folgend die Vulg. durch: Omne genus muscarum, Luther durch: allerlei Ungeziefer. Gesenius (im thes.) rechtfertigt die Uebersetzung der LXX, indem er das Wort עָרֹב auf die Bedeutung des Verbs ערב = dulcis, suavis fuit zurückführt („A dulcedinis notione fortasse ductus est sugendi significatus). Wir ziehen die Ableitung von ערב = miscuit vor und übersetzen demnach Gemisch = Geschmeiss, wobei wir aber den LXX gerne so viel Sprach- und Sachkenntniss zutrauen, dass unter dem ägyptischen Geschmeiss die Hundsfliege die hauptsächlichste Stelle einnahm und am lästigsten für Menschen und Thiere war. Wie lästig auch in gewöhnlichen Zeiten die Fliegen in Aegypten sind, belegt Hengstenberg mit einer Stelle aus Sonnini's Reisebeschreibung (III, 226): „Die zahlreichsten und beschwerlichsten Insecten in Aegypten sind die Fliegen (muscae domesticae L.). Die Menschen und die Thiere werden durch sie grausam gepeinigt. Man kann sich keine Vorstellung machen von ihrer Wuth, wenn sie sich auf irgend einem Theile des Körpers festsetzen wollen. Jagt man sie fort, so setzen sie sich in demselben Augenblicke wieder nieder und ihre Hartnäckigkeit ermüdet die Geduldigsten. Besonders gerne setzen sie sich in die Augenwinkel und auf die Ränder der Augenlieder, empfindliche Theile, zu welchen eine geringe Feuchtigkeit sie hinzieht.“ Philo de vita Mos. T. II. p. 101 ed. Mang. schildert die Frechheit der Hundsfliege und die Qualen, welche sie verursacht, in ähnlicher nur noch grellerer Weise. — Andere Deutungen siehe bei Bochart hieroz. T. III p. 30 ed. Rosenm. So giebt es z. B. Jonathan durch mixta turba ferarum, Saadias durch mistura ferarum, Jarchi durch omnes species malarum bestiarum et serpentum et scorpionum inter se permixtas, Oedmann denkt an die Blatta orientalis, Laborde an eine Art Würmer, die auch sonst bisweilen in furchtbarer Anzahl in Aegypten sich einfinden, und unbeschreibliche Verheerungen anrichten, mit Berufung auf eine Stelle bei Makrizi, die auch Hengstenberg p. 112f. anführt. —

2. Obwohl auch die zweite und dritte Plage der Art waren, dass man sich ein Verschontbleiben Gosens von derselben ebenso leicht wie bei der vierten denken könnte, werden wir doch der Urkunde folgend dabei beharren müssen, dass erst bei dieser die Verschonung eintrat. Die Feierlichkeit, mit welcher Vs. 22 sie als etwas ganz Besondres ankündigt und das Gewicht, das darauf gelegt wird („auf dass du inne werdest, dass Ich Jehovah bin mitten im Lande; — und Ich will eine Scheidung setzen zwischen mein Volk und dein Volk; morgen wird dies Zeichen geschehen“), lassen nicht zu, sie als schon früher eingetreten zu denken.

3. Als Grund, warum er nicht auf Pharao's Vorschlag, im Lande zu opfern, eingehen könne, giebt Moseh an (Vs. 26 f.): Wir opfern den Gräuel der Aegypter unserm Gotte, und die Aegypter würden uns steinigen, wenn sie es sehen. Hengstenberg bestreitet (p. 115) mit Recht die gangbare Annahme, dass die zu befürchtende Erbittrung der Aegypter gegen die Israeliten auf der Voraussetzung beruhe, diese würden Thiere opfern, welche den Aegyptern für heilig galten. Namentlich passt die Bezeichnung als Gräuel nicht zu den heiligen Thieren, und dann waren dieselben Thiere, welche bei den

Israeliten zum Opfer dienten, auch bei den Aegyptern dazu gebräuchlich. Der Anstoss, meint Hengstenberg weiter, beruhe vielmehr darauf, dass die Israeliten die von den Aegyptern mit der peinlichsten Sorgfalt betriebene Untersuchung der Opferthiere unterliessen. Indess halten wir mit Baumgarten diese Beziehung für zu enge. Zu beachten ist, dass Moseh nach Vs. 27 („Wir wollen Jehovah opfern, wie Er uns sagen wird"), im Bewusstsein von der regenerirenden und grundlegenden Bedeutung dieses Opfers (§ 12, 4), selbst noch nicht recht weiss, wie dasselbe vor sich gehen soll, und daher gar leicht noch manches Andre dabei vorfallen kann, was den Abscheu und die Erbitterung der Aegypter hervorrufen würde. — Die Befürchtung Moseh's, dass die opfernden Israeliten, falls sie im Lande (Gosen) selbst ihr Opfer verrichteten, überfallen werden möchten, rechtfertigt sich durch die Thatsache, dass seit der Vertreibung der Hyksos (§ 35 ff.) das östliche Grenzland Aegyptens stark mit Militair besetzt war (§ 6, 5).

§ 22. (Exod. 9, 1—12.) Die fünfte Plage ist eine Viehseuche, die alles, zu dieser Zeit auf der Weide befindliche Vieh hinwegrafft. Auch von dieser Plage bleibt Israel völlig verschont. — Da Pharao sich auch dadurch nicht weisen lässt, tritt die sechste Plage ein. Moseh und Aharon nehmen die Hände voll Asche aus einem Feuerheerde [1]), stäuben sie in die Luft und rufen dadurch bösartige Geschwüre und Blattern [2]) an Menschen und Vieh in ganz Aegyptenland hervor [3]). Auch die Zaubrer, die wir uns demnach noch fortwährend als gegenwärtig bei allen Verhandlungen zwischen Pharao und Moseh zu denken haben, werden in so heftigem Maasse von diesem Uebel befallen, dass sie vor Moseh vor lauter Geschwüren nicht zu stehen vermochten.

1. Dass die Ceremonie, durch welche die sechste Plage eingeführt wird, aus absichtlicher Wahl hervorgegangen und daher symbolisch bedeutsam ist, kann nicht bezweifelt werden. Um ihre symbolische Dignität zu ermitteln, kommt es besonders auf die Bedeutung der Worte פִּיחַ und כִּבְשָׁן an. Die Lexikographen stimmen seit Michaelis (suppl. p. 1212) darin überein, dass כבשן im Gegensatze zu תַּנּוּר (als dem gewöhnlichen Back- und Kochofen) ein Gluthofen zum Kalkbrennen oder zum Schmelzen der Metalle bezeichne. Allein diese Bedeutung ist keineswegs bei der Unsicherheit der etymologischen Bedeutung auf die blosse Autorität eines Kimchi hin als unzweifelhaft hinzunehmen. Die Zurückführung auf das Arabische قَبَسَ = candere, urere, incensum esse scheint uns immer noch angemessener als die von Gesenius bevorzugte Ableitung von כבש = pedibus calcavit, subegit, oppressit (sc. a metallis et mineribus domandis). Dann aber begründet das Etymon keinen wesentlichen Unterschied des כבשן von תנור. Auch die LXX und die Vulg. (*κάμινος*, caminus) kennen ihn nicht. *Κάμινος* wird eben so vom Back- und Heizofen, wie vom Schmelzofen, von der Schmiedeesse, wie vom Zimmerheerde gebraucht. פִּיחַ (LXX: *αἰθάλη*, Vulg: cinis) wird gewöhnlich durch Russ wiedergegeben. Dem Etymon nach ist es das, was sich wegblasen lässt, die Loderasche, favilla. Den ursprünglichen Unterschied der verstäubenden Loderasche von der zurückbleibenden gröbern Asche (cinis, אֵפֶר) hat aber der Sprachgebrauch nicht festgehalten. — Von den Bedeutungen Russ und Schmelzofen ausgehend, hat nun M. Baumgarten (p. 448) eine in der That scharfsinnige, und unter solchen Voraussetzungen vielleicht beifallswürdige Deutung des Ritus gegeben: „So wie das Wasser

des Nils bei der ersten und zweiten Plage, und der Staub der Erde bei der dritten Plage nicht zufällig aufgegriffene Elemente sind, so wird auch der Russ des Werkofens seine Beziehung zu der aus ihm entstehenden Plage haben. In dem Werkofen, in welchem das Metall verarbeitet wird, concentrirt sich eine Hauptthätigkeit zur Aufführung der grossen Bauten, in welche die Aegypter ihren Ruhm setzten. In dem Russe dieser Werkstatt erscheint die niedere, schmutzige Seite dieses stolzen Glanzes, und wenn dieser durch die Hand Mose's zu Blattern an der Haut der Menschen auffährt, so ist dies die Strafe Jehovah's gegen den Stolz der Aegypter auf ihre prächtigen Bauten, zu welchen auch die Israeliten fröhnen mussten." Gegen diese Deutung haben wir aber ausser der sprachlichen Unsicherheit ihrer Grundlage noch dies einzuwenden, dass die Bauten und Monumente der Aegypter nicht aus Metallen, sondern aus Steinen aufgeführt wurden, und dass, wenn auch Metall dabei in Anwendung kam, dies doch zu untergeordnet erschien, als dass der Hauptgesichtspunct für den betreffenden Ritus von daher hätte genommen werden können. — Hävernick erinnert dagegen (p. 182) an die von Plutarch (de Is. et Osir. p. 318 ed. Hutt.) erwähnte Sitte der Aegypter aus der ältesten Zeit, die Asche der Opfer, besonders der Menschenopfer, umherzustreuen, was als Reinigungsritus gegolten habe. Herodot (2, 45) läugnet zwar, dass bei den Aegyptern je Menschenopfer vorgekommen seien, indessen beweist dies nur, dass sie zu seiner Zeit nicht mehr stattfanden. Doch möchten wir, indem wir Hävernicks Deutung den Vorzug geben, ihr nicht eine so enge Beziehung geben. Wir fassen כבשן in seiner allgemeinsten Bedeutung als Feuerstätte. Dürften wir nun weiter auch eine zur Verbrennung der Opferthiere behufs Gewinnung ihrer reinigenden Asche bestimmte Stätte darunter subsummiren, und voraussetzen, dass Moseh von einer solchen Feuerstätte her die Asche habe entnehmen können oder dürfen, so würde die hohe Bedeutsamkeit des Ritus im klarsten Lichte vor uns stehen. Die Asche, die zur Reinigung bestimmt ist, ruft Unreinigkeit hervor, und es wird dadurch versinnbildlicht, dass die religiöse Reinigung, welche der ägyptische Opfercultus verspricht, in Wahrheit nur Verunreinigung ist. Aber wenn auch alle jene Voraussetzungen uns als unbefugte genommen werden, so bleibt doch immer so viel feststehen, dass die Asche überhaupt (wegen ihres Gebrauchs zur Lauge) Reinigungsmittel ist (vgl. Num. 19) und dass also das Reinigungsmittel hier zum Mittel der Verunreinigung wird.

2. Zu einer genauern Diagnose der Krankheit, um die es sich bei der sechsten Plage handelt, fehlen bei der grossen Mannigfaltigkeit der entzündlichen Hautausschläge, die nöthigen Data. So viel ist aber gewiss, dass das ägyptische Klima für solche Krankheiten ganz besonders prädisponirt.

3. Wenn auch nicht ausdrücklich gesagt wird, dass Israel von dieser Plage verschont geblieben sei, so setzt der Bericht dies doch offenbar voraus. Ueberhaupt ist festzuhalten, dass, nachdem einmal bei der vierten Plage die wunderbar verschonende Scheidung der Israeliten von den Aegyptern ihren Anfang genommen, und mit solchem Nachdruck als bedeutsam hervorgehoben worden ist, dies neu hinzugekommene Moment des Wunders sich fortan stets bethätigt haben werde.

§ 23. (Exod. 9, 13—10, 29). Mit geschärftem Nachdrucke wird die siebente Plage — Donner, Blitz und Hagel — angekündigt[1]). Wer von den Aegyptern durch alles bisher Geschehene sich soweit hatte weisen lassen, Jehovah's Wort zu achten und zu fürchten, dem war durch

die Vorherverkündigung der Plage Zeit gegeben, vor ihrem Eintritt seine Knechte und sein Vieh in die Häuser zu bergen und zu retten. Alles aber, was auf dem Felde geblieben war, von Menschen und Vieh; wurde von dem furchtbaren Hagelwetter erschlagen. Auch die ganze Frühlingsärnte, die schon der Reife nahe war, ging dabei zu Grunde. Nur im Lande Gosen hagelte es nicht. — Pharao verspricht wieder Alles, hält aber auch, als die Plage in Folge der Fürbitte Moseh's aufhörte, wieder nichts. So muss denn die achte Plage verkündet werden: eine Verwüstung des ganzen Landes durch Heuschrecken[2]). Schon schreit das hart mitgenommene Volk der Aegypter seinen König an, er möge doch Israel ziehen lassen, damit nicht ganz Aegypten über seiner Hartnäckigkeit zu Grunde gehe. Auch Pharao hat des Schreckens schon genug erfahren, um zu wissen, dass Moseh's Worte keine leere Drohungen sind. Er macht auch Miene, der angedrohten Plage durch Nachgiebigkeit zuvorkommen zu wollen. Doch kaum hat er aus Furcht vor weitern Gerichten Gottes die geforderte Erlaubniss ertheilt, als sein verstocktes Herz sich auch schon wieder dagegen auflehnt, und er die Erlaubniss dahin beschränkt, dass die Männer ziehen könnten, als Bürgschaft für die Rückkehr aber Weib und Kind mit allem Vieh zurücklassen sollten. Darauf können die Boten Jehovah's nicht eingehen. Nun tritt die Plage ein. Ein anhaltender Ostwind führt einen Heuschreckenschwarm von solchem Umfang und solcher Dichtigkeit herbei, dass die Sonne verfinstert, und als sie sich niederliessen, das ganze Land davon bedeckt wurde. Die Verwüstung, die sie anrichteten, war so gross, dass nicht ein Blatt auf den Bäumen, nicht ein Halm auf dem Felde übrig blieb. Pharao's Trotz scheint gebrochen, er bekennt, sich an Jehovah versündigt zu haben und fleht um Erbarmen. Aber der Westwind, der die Heuschrecken wegweht, nimmt auch seine heuchlerische Busse mit weg. Die Heuschrecken finden ihren Untergang im Schilfmeer; sie waren Pharao's und seiner Rosse und Reisigen Vorläufer. — Jede der bisherigen Plagen war dem Könige im Voraus angekündigt worden. Dadurch wird es ihm einerseits unmöglich gemacht, sie anders denn als göttliche Strafgerichte zu deuten, andrerseits aber auch zugleich ihm die Möglichkeit geboten, durch Sinnesändrung ihnen noch vorzubeugen. Diese doppelte Rücksicht fällt von jetzt an weg. Auch ohne Ankündigung weiss der König jetzt, woher die Plage kommt, und seine Verstockung ist so weit gediehen, dass nur noch der Gesichtspunct des unausweichlichen Gerichtes gilt. So bricht denn unvorbereitet die neunte Plage herein: eine dreitägige dichte Finsterniss[3]), draussen und in den Häusern, dass Niemand den Andern sah. Aber in den Häusern der Israeliten blieb es

licht und hell. Pharao capitulirt nun wieder. Er will die Männer mit sammt den Weibern und Kindern ziehen lassen, aber Schafe und Rinder sollen sie zurücklassen. Moseh aber weist diese Bedingung weit von sich, und beide scheiden in heftigem Zorne von einander.

1. Hagel und **Gewitter** sind in Aegypten, wenigstens im Delta, nichts Unerhörtes, während sie allerdings in dem höher gelegenen Lande für gewöhnlich selten oder gar nicht vorkommen. Vgl. Laborde p. 42. Beachtungswerth ist der Nachdruck und die Ausführlichkeit der Erörtrung, mit welcher diese Plage angekündigt wird. Es liegt dies gewiss nicht darin allein begründet, dass die gegenwärtige Plage, was allerdings nicht geläugnet werden kann, schwerer ins Gewicht fällt, als alle bisherigen. Wir suchen den Grund vielmehr in dem Fortschritt des Verstockungsprocesses, dem Pharao unterliegt. Bei der vorigen Plage ist (abgesehen von der objectiven Vorherverkündigung an Moseh) die Verstockung zuerst als eine That Gottes an Pharao aufgetreten (9, 12). Im Sinne der Urkunde ist also ein Wendepunct eingetreten. Daraus erklärt es sich auch, dass hier zuerst dem Könige zum Bewusstsein gebracht wird, wie gerade seine Verstockung und Widersetzlichkeit gegen den Willen Gottes zur grösseren Verherrlichung des Namens Gottes dienen solle. Mag auch Jehovah durch die bisherigen Plagen seine Uebermacht über die Götter Aegyptens bewährt haben, so kann doch Pharao noch darauf stolz sein und trotzen, dass über ihn Jehovah mit all seiner Macht und all seinen Anstrengungen noch nichts vermocht hat: nicht Jehovah's sondern Pharao's Wille hat doch bisher zuletzt immer noch obgesiegt. Dieser elende Trost und Stolz wird ihm jetzt im wahren Lichte gezeigt, er soll es wissen, dass er mit all seiner stolzen Autonomie doch nur der Absicht und dem Zwecke Gottes dient: „Dazu habe Ich dich erwecket, dass meine Kraft an dir erscheine, und mein Name verkündigt werde in allen Landen" (Vs. 16). Vgl. auch K. 11, 9: „Pharao hört euch nicht, auf dass meiner Wunder viel werden in Aegyptenland".

Die warnende Mahnung (Vs. 19), Menschen und Vieh vor dem angedrohten Hagel vom Felde weg in die Häuser zu bergen, soll den Knechten und Unterthanen Pharao's, die gelernt haben, Jehovah's Wort zu fürchten, zu Gute kommen, und kam ihnen zu Gute (Vs. 20). Aber sie gilt doch auch Pharao, an den sie zunächst gerichtet ist. Wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, so ergiebt es sich doch aus der Darstellung des Berichtes mit Sicherheit, dass Pharao dieser Warnung nicht Folge leistete, und es zeigt sich auch hier, wie selbst die offenkundigste Gnade den Verstockten noch mehr verstockt. Nach allen bisherigen Erfahrungen wird der König an dem Eintreffen der jetzt verkündigten Strafe nicht haben zweifeln können, aber sein Trotz und Stolz lässt es nicht zu, aus der Warnung den Vortheil zu ziehen, den sie ihm bot.

2. Ueber die Naturgeschichte der **Heuschrecken** im Allgemeinen und zur Erläutrung der biblischen Stellen, die von ihnen handeln, insbesondre ist unermesslich viel geschrieben worden. Laborde zählt die Titel von 175 Schriften auf, die er bei seiner ausführlichen und sorgfältigen Behandlung des Gegenstandes (S. 44 ff.) befragt und benutzt haben will; und doch ist dieser Katalog bei Weitem nicht vollständig. — Dass die Richtung der Heuschreckenschwärme vom Winde abhängig ist, hat sich den Reisenden tausendfach bestätigt. Auch die radikale Verheerung, welche sie nach unserer Urkunde anrichteten, so wie ihr endlicher Untergang im Meere, haben sich häufig wiederholt. — Die Urkunde lässt die Heuschrecken durch den Ostwind — רוּחַ קָדִים — herbeigeführt werden. Schon die LXX nahmen daran Anstoss und übersetzten ἄνεμος

νότος (Vulg. ventus urens). Ihnen folgt Bochart, welcher meint, קדים müsse hier Südwind bedeuten, da der Ostwind die Heuschrecken nur aus Arabien habe herbeiführen können, der Südwind aber bringe sie aus Aethiopien, welches sie in weit grösserer Menge erzeuge. Hasselquist sucht zu erweisen, dass die Heuschrecken immer einer Richtung folgen, nämlich von Süden nach Norden; Eichhorn (l. c. p. 26) meint, da die Heuschrecken nach blindem Triebe immer von Süden nach Norden ziehen, ohne je gegen Osten oder Westen abzubiegen, so kämen ihre Züge niemals aus Arabien nach Aegypten, sondern immer aus Aethiopien, und Bohlen (Gen. p. LVI) macht dies geltend, um die Unbekanntschaft des Verfassers mit der ägyptischen Naturbeschaffenheit darzuthun. Aber schon Credner (Joel p. 286) hat aus vielen Zeugnissen nachgewiesen, dass die Heuschrecken mit jedem Winde kommen, und (ibid. p. 288) auch gezeigt, dass ihnen der Flug nicht bloss über so schmale Meeresstreifen, wie die Meerenge von Gibraltar etc. gelingt, sondern selbst über grössere Breiten, wie das mittelländische Meer, sofern ihr Flug nämlich vom Winde begünstigt ist. Sobald dies aber nicht der Fall ist, sobald sich nämlich der Wind in einen Sturm verwandelt, oder eine plötzliche Windstille eintritt, so stürzt alsbald der ganze zahllose Schwarm in das Meer hinab. Dass namentlich der Wind Heuschreckenzüge über den arabischen Meerbusen, und zwar da, wo er am breitesten ist, treibt, bezeugt auch Niebuhr (Beschreib. p. 169). Vgl. Hengstenberg l. c. p. 10 ff. und Laborde p. 50 ff.

קדים bezeichnet nirgends in der h. Schrift den Südwind, sondern immer nur den Ostwind. Hier haben wir um so mehr daran festzuhalten, als dieser Herkunft der Heuschrecken auch an sich wahrscheinlich eine Bedeutung zukommt. Sie kommen von daher, von wo die Israeliten hergekommen sind; sie sind Vorkämpfer und Bundesgenossen der Israeliten. Doch mag man auch diese Beziehung, als zu gesucht, fallen lassen, so wird man doch, glauben wir, mit Baumgarten (p. 454) darauf Gewicht legen müssen, dass die gegenwärtige Plage nicht mehr aus Aegypten selbst, sondern aus fremdem, fernem Lande kommt, und „dass somit die Macht Jehovah's sich hier als eine solche offenbart, die über Aegyptens Grenzen hinausgeht, d. h. als eine allgegenwärtige."

3. Gewöhnlich führt man die **dreitägige Finsterniss** auf den ägyptischen Sirocco oder Chamsin zurück. So Hengstenberg, Hävernick u. v. A. Fast alle Reisende wissen von den Schrecknissen dieses Phänomens zu erzählen. Du Bois Aymé l. c. 110 sagt: „Wenn der Chamsin weht, so ist die Sonne blassgelb, ihr Licht ist verhüllt und die Dunkelheit nimmt zuweilen bis zu dem Puncte zu, dass man glauben sollte, man sei in der schwärzesten Nacht". Nach andern Berichten verschliessen sich die Einwohner der Städte und Dörfer in ihren Häusern, und zwar in die untersten Zimmer oder Gewölbe, die Bewohner der Wüste in ihre Gezelte oder in Gruben, die sie in die Erde gegraben haben. Auch Robinson (I, 323) erlebte in der Wüste einen nicht lange anhaltenden Chamsin: „Der Wind schlug plötzlich nach Süden um und wehte uns mit grosser Heftigkeit und furchtbarer Hitze an, bis er zum völligen Sturm überging. Die Atmosphäre war mit kleinen Sandtheilchen angefüllt und wurde bläulicher Dunst; die Sonne war kaum zu sehen; ihre Scheibe hatte nur einen trüben und matten Schein, und die Gluth des Windes wehte uns ins Gesicht, wie von einem Gluthofen. Oefters konnten wir nur dreissig Schritt weit um uns sehen". Rosenmüller führt im Commentar mittelalterliche Berichte an, nach welchen der Chamsin Aegypten mit so dichter Finsterniss bedeckte, dass alle Welt glaubte, der jüngste Tag sei vor der Thür. — Nur Laborde will nichts von einer Vergleichung mit dem Chamsin wissen („Ce serait comparer la détonation d'un fusil au fracas du tonerre que d'assimiler deux extrèmes de ce genre"). — In

der Urkunde findet sich allerdings keine Spur davon, dass ein derartiger Gluthwind bei dieser Plage betheiligt gewesen sei. Dennoch sind die Erscheinungen, welche der Chamsin hervorruft, wenn auch im Grade noch so sehr verschieden, doch im Wesen so übereinstimmend, dass auch wir geneigt sind, den Chamsin als die Naturbasis dieser Plage anzusehen. Dann aber wird man auch anerkennen müssen, dass keine der frühern Plagen so sehr und so entschieden wie diese durch den hinzugekommenen Charakter des Wunders sich über ihre Naturbasis erhebt, ja zum Theil von ihr loslöst. Es findet hier nicht bloss eine unerhörte Steigerung und Ausdehnung der Plage statt, sondern sie verlässt nach mehrern Seiten hin völlig den Naturboden und geht in das Gebiet des reinen, durch keine bekannte Naturkraft vermittelten Wunders über. Dahin gehört namentlich dies, dass es im Bereiche der israelitischen Wohnungen, die doch zum Theil in unmittelbarer Nähe der Aegypter sich befanden, hell und lichte blieb, während die Aegypter die Finsterniss, die sie umgab, auf keine Weise zu bewältigen vermochten. Denn wenn die Urkunde aussagt, die Finsterniss sei so gross gewesen, dass Niemand den Andern gesehen habe, und deshalb Keiner, von dem Orte, wo er sich befand, habe aufstehen können, so ist damit ohne Zweifel die Meinung ausgesprochen, dass auch in den Wohnungen die Mittel, künstliches Licht zu erzeugen, fruchtlos gewesen seien. — Sowohl die ausdrückliche Bemerkung, dass während der drei Tage der Finsterniss Niemand sich von seinem Platze gerührt habe, als auch die Art und Weise der Verhandlung mit Moseh führt darauf, dass Pharao den Letztern erst zu sich fordern liess, als die Plage schon zu Ende war. — Ueber die Bedeutung dieser Plage bemerkt Hengstenberg mit Recht, dass die Finsterniss, welche die Aegypter deckte, und das Licht, das den Israeliten leuchtete, ein Abbild des göttlichen Zornes und der göttlichen Gnade gewesen sei.

d. 24. November.

Die Passahfeier.

§ 24. (Exod. 11, 1—10.) Alle Möglichkeit weiterer Unterhandlung ist, scheint es, für immer abgebrochen. Denn Pharao hat Moseh mit dem Tode bedroht, wenn er es je wieder wage, ihm unter die Augen zu treten, und Moseh hat mit heftigem Zorne gesprochen: „So sei es, ich will nie wieder vor dein Angesicht kommen“ (10, 28. 29; 11, 8). Und doch knüpft sich unmittelbar daran die Verheissung Jehovah's: „Ich will noch eine Plage über Pharao und Aegypten kommen lassen, darnach wird er euch lassen von hinnen, und nicht bloss lassen, sondern selbst euch bitten und drängen, hinzuziehen.“ Die bisherigen Plagen kamen auf Moseh's Wink aus dem segensreichen Wasser Aegyptens (die erste und zweite), sie kamen aus dem fruchtbaren Boden des Landes (die dritte und vierte), sie kamen aus der heitern Luft, die über dem Lande lagert; alle Elemente, die in Aegypten walten, mussten sich in Fluch verkehren. Und als Aegyptens eigene Natur sich in Plagen erschöpft hat, müssen die umliegenden Länder ihre Plagen über Aegypten senden: aus der arabischen Wüste kommen die Heuschrecken, aus der Sahara kommt der Gluthwind mit undurchdringlicher Finsterniss. Alles ist, scheint es, umsonst. Aber alles Bisherige war nur Vorbereitung und Vorstufe zu dem letzten ent-

scheidenden Schlage. Die zehnte Plage verlässt den natürlichen Boden, auf dem sich alle frühern Plagen noch bewegt haben; nicht Moseh's Stab und Hand ruft sie hervor, nicht Wasser, Erde oder Luft ist ihr Ausgangspunct, sondern Jehovah's Hand greift selbst und unmittelbar ein: „Ich will zur Mitternacht ausgehen in Aegypten und alle Erstgeburt schlagen in Aegypten, beide unter Menschen und Vieh [1]), und Ich will Gericht üben an allen Göttern der Aegypter [2]), Ich Jehovah (12, 12), — aber gegen die Kinder Israel soll kein Hund seine Zunge regen, auf dass ihr erfahret, wie Jehovah Aegypten und Israel scheide.“ In der zehnten Plage vollendet und erfüllt sich die Idee und der Zweck aller Plagen. Sie war der Idee nach die erste (K. 4, 22. 23), aber sie musste der Erscheinung nach die letzte sein. Wäre sie auch der Erscheinung nach die erste gewesen, dann hätte es nicht in solcher Fülle und Allgemeinheit offenbar werden können, wie Jehovah der Herr ist inmitten des Landes (8, 22), der Herr über Wasser, Luft und Erde, über Götter, Menschen, Vieh und Pflanzen, wie seines Gleichen nicht ist in allen Landen (9, 14). Darum mussten der Wunder viele werden in Aegyptenland (11, 9); sie mussten einen scharf ausgeprägten Naturcharakter neben dem unverkennbaren Wundercharakter an sich tragen, damit dem Glauben wie dem Unglauben freie Wahl bliebe. Aber die zehnte Plage trägt einen rein übernatürlichen Charakter an sich, und weil sie die zehnte, d. h. die abschliessende und vollendende ist, bezeugt sie zugleich klar und unzweideutig, was es von Anfang an mit den Plagen auf sich hatte, denn der Anfang und Fortgang gewinnt sein volles, unzweifelhaftes Verständniss in dem abgeschlossenen Ende. Und indem Pharao's Weigerung durch die zehnte Plage endlich trotz seiner vollendeten Verstockung gebrochen wird, ist es klar, wie die Hartnäckigkeit dieser Weigerung nur dazu dient, Jehovah's Name um so mehr zu verherrlichen; und wie sich Jehovah's Wort bewährt: „Dazu habe ich dich erwecket, dass meine Kraft an dir erscheine, und mein Name verkündigt werde in allen Landen“ (9, 16).

1. Ueber die Bedeutung der **Erstgeburt** sagt Hofmann (Weiss. und Erf. I, 122): „Der Erstgeborne öffnet den Schooss der Mutter, und macht dadurch alle folgenden Geburten möglich: also giebt die Gewalt, welche alle Erstgeburt sterben lässt, damit zu erkennen, dass sie über die gesammte Zukunft des gegenwärtigen Geschlechtes, über die Fortführung seines Lebens in einer Nachkommenschaft Macht habe. Sie vermag nicht bloss das gegenwärtige Geschlecht zu strafen, sondern ihm auch die Aussicht auf eine Zukunft zu vernichten.“ Wir begreifen in der That nicht, wie der scharfsinnige Verf. zu einer so sehr verfehlten Deutung hat gelangen können. Schon der Grundgedanke, dass die Erstgeburt alle folgenden Geburten möglich mache, ist ein völlig verfehlter. Allerdings liegt in dem Prädikate: „der die Mutter bricht“ ein Vorrang des

Erstgebornen vor den Nachgebornen. Aber sicherlich hat nie ein Israelit das so gedeutet, dass nur der Erstgezeugte als solcher die Kraft und Fähigkeit habe, „die Mutter zu brechen", und dass durch ihn erst die Möglichkeit zu weitern Geburten gegeben werde. Dann steht aber auch die weitere Ausführung bei Hofmann mit diesem Grundgedanken in Widerspruch. Die Erstgebornen, die der Plage erliegen, sind ja schon geboren, haben also schon Bahn gebrochen für die weitern Geburten. Wie kann also durch ihre nachträgliche Tödtung die Aussicht auf spätere Geburten bedroht erscheinen? — Die wahre Bedeutung der Erstgeburt liegt in Folgendem: Dem Erstgebornen ist schon von der Natur der Vorrang und Vorzug vor den Spätergebornen angewiesen, er ist der Erstling der Kraft des Vaters (Gen. 49, 3), er ist die erste Frucht seiner Mutter. Als Erstgeborner steht er an der Spitze der Nachgebornen und ist zum Haupte der sich durch die Geburten bildenden Familie prädestinirt. Weil er an der Spitze des Ganzen steht, so repräsentirt er auch das ganze Volk der Aegypter. Die Macht nun, welche alle Erstgeburten in Aegypten schlägt, erweist sich dadurch als eine Macht, die Alles, was in Aegypten geboren ist, zu tödten vermag, und ideell ist in der Gesammtheit der Erstgebornen die Gesammtheit des Volkes geschlagen.

2. Es fragt sich bei K. 12, 12, wie die Tödtung aller Erstgeburt bei Menschen und Thieren als ein **Gericht an allen Göttern Aegyptens** angesehen werden könne. Man sollte nämlich meinen, dass die frühern Zeichen und Wunder viel eher und mit grösserm Rechte als ein Sieg und ein Gericht über alle Götter Aegyptens hätten bezeichnet werden können, als diese Plage, die bei Weitem nicht so nahe zu dem, was die Aegypter als Götter verehrten, in Beziehung zu stehen scheint. Dass es aber bei dieser Plage ganz besonders, und in einem so eminenten Sinne wie bei keiner andern, auf ein Gericht über die Götter Aegyptens abgesehen war, zeigt sich auch darin, dass noch in Num. 33, 4 diese Anschauung hervortritt: „Die Aegypter begruben alle Erstgeburt, denn Jehovah hatte auch an ihren Göttern Gericht geübt." Hier wird es aber auch klar, in welcher Beziehung die Tödtung aller Erstgeburt zu den Göttern Aegyptens steht. Die Götter Aegyptens, das zeigt uns diese Stelle, gehören mit zu Denjenigen, die von dieser Plage geschlagen werden. Wir sehen uns dadurch mit J. D. Michaelis (Anmerkungen für Ungelehrte III, 35) an den ägyptischen Thierdienst (vgl. J. C. Prichard, ägypt. Mythol., übers. von L. Haymann. Bonn 1837 p. 279 ff.) erinnert. Eine ganze Menge von Thieren wurde von den Aegyptern als heilig verehrt, wahrscheinlich, weil man sie als Incarnationen der Gottheit ansah. Wurde ein solches Thier todt gefunden, so erhob sich von allen Seiten Jammer und Wehklagen. Auf der Verletzung oder gar Tödtung derselben stand Todesstrafe. Einzelne Exemplare derselben wurden bei den Tempeln ernährt, und waren Gegenstand des öffentlichen Cultus. Bei der Hochstellung der Erstgeburt in der ganzen alten Welt ist es aber wahrscheinlich, dass zu den Letztern vorzugsweise oder ausschliesslich Erstgeburten gewählt wurden. Nun denke man sich, welchen Effect es machen musste, welchen Schrecken es verursachen, welch' ein endloses Wehklagen es hervorrufen musste, wenn in einer Nacht alle heiligen Thiere in den Tempeln und Tausende von ihnen ausserhalb der Tempel todt niederfielen. Solch ein Ereigniss war in der That ein Gericht über die Götter der Aegypter, wie es für die Aegypter wenigstens nicht schrecklicher und verzweiflungsvoller auftreten konnte. — Doch möchten wir darauf den Ausspruch in K. 12, 12 nicht beschränken. Die scharfe Betonung, dass an **allen** Göttern Aegyptens solle Gericht gehalten werden, verbunden mit der Bemerkung, dass stets hervorgehoben wird, wie alle Erstgeburt an Menschen und Vieh dieser Plage erliegen solle, führt darauf, dass auch Menschen mit zu den

Göttern gehörten, die geschlagen werden sollten. Natürlich denken wir dabei zunächst an Pharao selbst, aber nicht in dem Sinne, nach welchem die Vornehmen der Erde als Götter bezeichnet werden, sondern vielmehr in dem Sinne, nach welchem, wie die prahlerischen Inschriften auf den Denkmälern zeigen, die ägyptischen Könige sich als Söhne der Götter oder als Incarnationen der Götter priesen. Diese Auffassung gewinnt um so mehr Gewicht, als Pharao sich während aller Verhandlungen mit Moseh Jehovah gegenüber als autonom hinstellt. — Darin aber, dass nicht bloss die Erstgeburt des Gottkönigs Pharao, und nicht bloss die Erstgeburten der heiligen Thiere geschlagen werden, sondern überhaupt alle Erstgeburten an Menschen und Thieren, von dem Sohne Pharao's an, der auf seinem Stuhle sitzt, bis zum Sohne der Sklavin, die hinter den Mühlsteinen steht; von dem Apis an, der im Tempel gepflegt und als ein Gott angebetet wird, bis zum gemeinsten und unreinsten Thiere herab, — darin liegt gerade die grösste Demüthigung für die stolzen Götter Aegyptens, denn darin ist eine absolute Gleichstellung beider thatsächlich ausgesprochen. — Der hohen Bedeutsamkeit gegenüber, welche der Ausspruch bei dieser Auffassung erhält, müssen wir die durch nichts indicirte und völlig ungerechtfertigte Beziehung unsrer Stelle bei den jüdischen Auslegern verwerfen, welche das Wunder an dem Götzenbilde Dagons im Tempel zu Asdod (1 Sam. 5) vergleichen. So umschreibt z. B. Jonathan: „In omnia idola Aegyptiorum edam quatuor judicia: idola fusa colliquescent, lapidea concidentur, testacea confringentur, lignea in cinerem redigentur, ut cognoscant Aegyptii me esse Dominum."

§ 25. Ehe aber dieser letzte entscheidende Schlag geführt werden kann, bedarf es bedeutsamer Vorbereitungen. Als ein Hauptmoment bei dieser Plage wird (K. 11, 7) angegeben: „Ihr sollt erfahren, wie Jehovah Aegypten und Israel scheide." Die Scheidung und Besondrung Israels ist der Grundgedanke des alten Bundes, die Basis seiner Geschichte. Welches sind nun die Bedingungen und Voraussetzungen dieser Scheidung und Besondrung? Sie sind schon in die Anfänge der Geschichte Israels hineingelegt: einerseits die Auswahl Abrahams, die Schöpfung seines Samens aus unfruchtbarem Leibe, die Bestimmung dieses Samens für das Heil der Welt, — und andrerseits die Hingabe und Selbstbestimmung Israels für Jehovah's Absichten im Glauben und Gehorsam an seinen Willen und seine Führungen. Aber seitdem sind vierhundert Jahre vergangen, wo die Naturseite an Israel, die alle übrigen Völker mit ihm gemein haben, fast allein und ausschliesslich zur Entfaltung und Bethätigung gekommen ist. Dadurch ist die andre Seite seines Wesens, die seine Scheidung von den Völkern bedingt und begründet, so sehr in den Hintergrund getreten, und in der Entwicklung so sehr zurückgeblieben, dass eine Erneurung der Wahl und des Bundes Noth thut. Zudem ist Israel unterdess in ein neues Stadium eingetreten, denn aus dem Stadium des Familienthums ist es in das Stadium des Volksthums übergegangen, und der Bund mit der Familie muss auch auf das Volk, das aus ihr erwachsen ist, übergetragen werden. Der Bund mit den Vätern besteht zwar

noch, denn Jehovah ist noch fortwährend der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (2, 24), und Israel trägt noch immer das Zeichen dieses Bundes an seinem Fleische (12, 48); aber der Bund hat doch vierhundert Jahre lang sistirt, ist seitdem nicht weiter gediehen, und im Gebiete des Lebens und der Bewegung ist jeder Stillstand gleich einem Rückschritte zu achten. Der Bund bedarf deshalb einer Neubelebung, Auffrischung und Vergegenwärtigung an sich, einer Bekräftigung und Uebertragung auf das Volk, das jetzt an Stelle der Familie dasteht. — Moseh weiss bereits (3, 12), dass dies am Berge Gottes Horeb geschehen soll, und eben zu diesem Zwecke soll ja Pharao gezwungen werden, das Volk in die Wüste zu entlassen, damit es Jehovah ein Fest feiere. — Erst am Horeb soll also Israel das erneuerte und vollkommene Siegel der Scheidung von den Völkern aufgedrückt werden, die Signatur, die es fortan von den Völkern unterscheidet. Aber die Verstockung Pharao's und die Feindseligkeit seines Volkes gegen das Volk, das Jehovah aus Abraham's Samen sich zum erstgebornen Sohne gezeugt hat (4, 22), und die dadurch bedingte Nothwendigkeit des Gerichtes über Pharao und sein Volk lässt es schon vorher offenbar werden, wie Jehovah Aegypten und Israel scheide (11, 7). Schon seit der vierten Plage hat sich diese Scheidung kund gethan (8, 22), jetzt bei der zehnten und letzten Plage soll sie in ungleich höherer Kraft sich bethätigen. Die früheren Plagen waren vorherrschend Schreckmittel und Auffordrungen zur Busse, die zehnte ist dagegen reine That des Gerichtes (K. 12, 12). Zur Verschonung Israels von jenen genügt es, dass Israel Abrahams Same ist, zur Verschonung von dieser genügt dies nicht mehr. Jehovah schickt sich an, in richterlicher Majestät Aegypten zu durchziehen; das Gericht fordert aber unbedingte Strenge der Gerechtigkeit, unbedingte Rücksichtslosigkeit und Ausnahmslosigkeit; und es ist billig, dass das Gericht Gottes an dem eigenen Hause seinen Anfang nehme (1 Petr. 4, 17). Ist also an Israel etwas Ungöttliches, ist das Siegel seiner Auswahl und Besondrung verwischt, der Bund geschwächt oder getrübt, seine Heiligung unvollkommen und mangelhaft, sein Naturcharakter vorwiegend vor seinem Gnadencharakter, so kann und darf Jehovah's richterliche Majestät an Israel nicht schonend vorübergehen, ob es gleich Abrahams Same ist, so muss vielmehr sein Gericht Israel ebenso sehr treffen, wie die Aegypter. Und doch soll Israel gerettet werden. Darum muss, noch ehe der richterliche Zorn Jehovah's losbricht, Israel durch die Gnade bereitet werden, dem Gerichte entgehen zu können: seine Sünde muss gesühnt, aller Grund und Anlass zum Zorne Gottes beseitigt, die Gemeinschaft mit Gott erneuert und befestigt werden. Dies geschieht nun durch die Einsetzung des Passah. Das Passahfest ist ein Vorläufer, eine Anti-

cipation des Festes, welches das Volk seinem Gott in der Wüste feiern soll, das Passahopfer eine Anticipation des bevorstehenden Opfers am Berge Gottes im Horeb, eine Vorausdarstellung seiner Kraft und Wirksamkeit, eine Bürgschaft seiner Zukunft.

§ 26. (Exod. 12, 1—28). — Die Zeit der letzten Plage für die Aegypter und die Feier des Passah's[1]) für die Israeliten wird bestimmt auf den 14. Tag des Aehrenmonats, aber schon am 10. soll jeder Hausvater ein fehlloses Lamm aussondern und es behalten bis auf den 14. Tag des Monats[2]), an welchem es zwischen Abends[3]) geschlachtet und mit seinem Blute die Oberschwelle nebst den beiden Pfosten der Hausthüre bestrichen werden soll, damit, wenn Jehovah durch Aegyptenland einherzieht, um alle Erstgeburt zu schlagen, er vorübergehe und den Verderber nicht kommen lasse in die Häuser der Israeliten[4]). Dann soll das Lamm ganz und ohne ihm ein Bein zu brechen am Feuer gebraten, und mit bittern Kräutern gegessen werden. Was davon übrig bleibt, soll mit Feuer verbrannt werden. Das Brot für diese Mahlzeit soll ungesäuertes sein. Sie sollen aber essen, als die Hinwegeilenden, den Reisestab in der Hand, mit gegürteten Lenden und beschuhten Füssen[5]). Zum Andenken aber an die Wichtigkeit des Zweckes und die Grösse des Erfolges soll bei allen ihren Nachkommen dies Fest von Jahr zu Jahr wiederholt werden und zwar in siebentägiger Feier, so dass sieben Tage lang nach dem Genuss des Passahlammes kein gesäuertes Brot gegessen noch überhaupt in den Häusern gefunden werde. Fremdlinge und Knechte nicht-israelitischer Abstammung sollen am Passahmahle nur Theil nehmen dürfen, wenn sie vorher durch die Beschneidung der Gemeinde einverleibt worden sind. Zugleich wird den Hausvätern zur Pflicht gemacht, ihre Kinder schon frühe über den Sinn der heiligen Handlung zu belehren. Ueberdem soll dieser Monat, weil in ihm die Erlösung Israels stattgefunden und Israels Geschichte einen neuen Anfang genommen, fortan als der erste des Jahres gelten. — Als Moseh Solches dem Volke verkündigte, neigete es sich, betete an und that, wie Jehovah geboten hatte.

Vorbemerk. Es kann hier noch nicht unsre Aufgabe sein, die gesetzlichen Bestimmungen, so wie die symbolischen und typischen Beziehungen des Passah's nach allen Seiten hin und erschöpfend zu behandeln. Da wir nämlich die mosaische Gesetzgebung (und in ihr auch die Cultusinstitutionen) nicht nach ihrer allmäligen stückweisen Promulgation, Erweiterung und Vervollständigung, sondern vielmehr als ein gegliedertes Ganzes im systematischen Zusammenhange zu erläutern gedenken, so können hier nur diejenigen Momente in Betracht kommen, deren nähere Erörtrung zum Verständniss der vorliegenden Geschichte unerlässlich ist. — Vgl. die ausführliche Abhandl. Bochart's (im Hieroz. I, 628—703 ed. Rosenm.) de Agno Paschali.

1. Die bedeutsame Feier, die dem Auszuge unmittelbar vorangehen soll, wird bezeichnet als פֶּסַח לַיהוָה (12, 11), als זֶבַח־פֶּסַח לַיהוָה (12, 27), und als זֶבַח חַג הַפֶּסַח (34, 25). Der Ausdruck פֶּסַח (Aramäisch: פַּסְחָא, LXX: *πάσχα*, Vulg: Phase, transitus) wird K. 12, 27 davon abgeleitet, dass Jehovah bei den Häusern der Israeliten vorüberging (פָּסַח), als er die Erstgeburten der Aegypter schlug. פסח heisst über etwas hinweg schreiten oder springen. Damit verbindet sich dann der Begriff des Schonens, Verschonens; denn wer über etwas hinweg schreitet, tritt nicht darauf, zertritt es nicht, sondern schont und verschont es. Darum substituirt Onkelos dem פֶּסַח geradezu חֲיָס = misericordia.

Schon die Benennung זבח־פסח ליהוה führt mit Nothwendigkeit darauf, die Schlachtung des Passahlammes als eine **Opferhandlung** und den Genuss desselben als eine **Opfermahlzeit** anzusehen. Da nun (mit biblischer Berechtigung, 1 Kor. 5, 7) die Passahmahlzeit als Vorbild des christlichen Abendmahls galt, so hat die katholische Theologie die Opferdignität des Passahlammes mit Begierde ergriffen, um dadurch ihre unbiblische Theorie von der Wiederholung des Opfers Christi bei jeder Abendmahlsfeier zu stützen, da ja bei jeder spätern Passahfeier nicht nur die erstmalige Mahlzeit, sondern auch das erstmalige Opfer wiederholt worden sei. Statt sich nun mit dem Beweis zu begnügen, dass die Nothwendigkeit der Wiederholung des Passahopfers bei jeder Passahfeier aus der Vorbildlichkeit d. h. Unzulänglichkeit des alttest. Opfers resultire, — und die Unzulässigkeit einer Wiederholung des Opfers Christi durch die absolute, ewige Geltung desselben (Hebr. 7, 27; 9, 28) bedingt sei, haben die ältern protestantischen Theologen (Chemnitz, Gerhard, Calov, Dorschnus, Varenius, Quenstädt, Carpzov u. A.) meist, um der katholischen Theorie den Boden ganz und gar unter den Füssen wegzuziehen, lieber von vornherein die Opferdignität des Passah's geläugnet, und dasselbe nur als sacramentum nicht als sacrificium wollen gelten lassen. Doch waren auch schon mehrere ältere Theologen, z. B. Hacspan, Dannhauer, Bochart, Vitringa u. A. unbefangen genug, das Gegentheil anzuerkennen. Unter den neuern protestantischen Theologen steht, so viel wir wissen, Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 123 und Schriftbeweis II, 1 S. 177 f.) völlig vereinzelt mit seiner repristinirten Bestreitung des Opfercharakters da. Auch M. Baumgarten (I, 1 p. 467) hat sich in diesem Puncte von ihm losgesagt.

Es hat allerdings seine Richtigkeit damit, dass der Name זֶבַח an sich noch nicht hinreicht, um dem Passah den Charakter eines Opfers zu vindiciren, wohl aber geschieht dies auf unwidersprechliche Weise durch die Apposition ליהוה; eine Schlachtung für Jehovah kann durchaus nichts Anderes als ein Opfer sein. Ebenso zwingend ist das, was von dem Blute des geschlachteten Lammes ausgesagt wird. Denn wenn die Thürpfosten der Israeliten mit diesem Blute bestrichen werden müssen, damit der richterliche Zorn Gottes sie nicht ebenso sehr wie die Aegypter schlage, und wenn Jehovah nur deshalb schonend an ihren Häusern vorübergeht, weil sie mit diesem Blute bezeichnet sind, so kann das durchaus nicht anders verstanden werden, als dass diesem Blute eine sühnende Kraft beigelegt war, durch welche ihre Sünde, die sie dem Zorne Gottes aussetzte, bedeckt und gesühnt wurde; — eine sühnende Kraft hat aber unwidersprechlich nur das Opferblut. Bei der spätern Passahfeier, die als jährliches Erinnerungs- und Erneuerungsfest der Erlösung Israels schon jetzt angeordnet wurde, kann vollends die Opferdignität nicht in Frage gezogen werden. Schon in Num. 9, 7 wird das Passahlamm geradezu Opfer (קָרְבָּן) genannt; es wurde an heiliger Stätte geschlachtet (Deut. 16, 5 ff.), sein Blut wurde an den Altar gesprengt, sein Fett (= הָעֹלָה) auf dem Altar verbrannt (2 Chron. 30, 16. 17; 35, 11. 12). Als Opfer betrachtet es ferner die gesammte jüdische

Tradition; Philo und Josephus nennen es θῦμα und θυσία, und auch der Apostel Paulus braucht von ihm das Verbum θύειν (1 Kor. 5, 7).

Die entgegenstehende Auffassung beruft sich freilich nicht ohne Schein Rechtens darauf, dass Alles, was das Opfer als solches charakterisire, besonders die Handauflegung, die Sprengung des Blutes an den Altar und die Verbrennung gewisser Fleischtheile auf dem Altar, bei der erstmaligen Passahfeier vermisst werde, dass dagegen manche andre Vorschriften gegeben seien, für die bei allen Arten des eigentlichen Opfers auch nicht die mindeste Analogie sich fände. Durch Letzteres wird indess nur bewiesen, dass das Passahopfer den übrigen Opferarten nicht subsummirt, sondern vielmehr ihnen als eine selbstständige und eigenthümliche Opferart coordinirt werden müsse. Das Passahopfer ist ebenso sehr eine besondre Art der Schelamim, wie das Opfer am grossen Versöhntage eine besondre und eigenthümliche Art der Sündopfer ist. Erstres aber findet seine hinreichende Erklärung einerseits darin, dass die mosaische Opfertorah, die jener Behauptung allein als Maassstab gedient hat, damals noch nicht promulgirt war, andrerseits muss aber auch dies in Anschlag gebracht werden, dass die ägyptischen Zustände die volle Entfaltung und Bethätigung des Opfercharakters am Passahopfer nicht zuliessen (vgl. z. B. K. 8, 26). Sobald aber diese Hemmungen gehoben und die Opfertorah emanirt war, accommodirt sich, und schon in mosaischer Zeit, das Passahopfer dem gemeinsamen Charakter aller Opfer in dem Maasse, als es sein unterscheidender Specialcharakter zuliess. So befiehlt schon Moseh (Deut. 16, 2. 5. 6 vgl. Exod. 23, 17), dass das Passahlamm beim Heiligthum geschlachtet werden soll; und aus 2 Chron. 30, 16; 35, 11 ersehen wir, dass auch das Blut des Passahlammes an den Altar gesprengt wurde, — ferner aus 2 Chron. 35, 12, dass auch vom Passahopfer, wie von den übrigen Opfern (namentlich den Schelamim, denen es am nächsten verwandt ist) gewisse Theile als (עֹלָה) auf den Altar kamen und verbrannt wurden*). Da wir aber das Passah in diesen beiden Puncten der allgemeinen Opferidee angepasst finden, so werden wir voraussetzen dürfen, dass es auch den dritten wesentlichen Charakterzug dieser Idee, nämlich die Handauflegung, angenommen haben werde. Die Handauflegung war im Kreise der Opfertorah etwas so Wesentliches, dass sie bei keinem Opfer fehlen durfte; sie war aber eben deshalb auch etwas so von selbst sich Verstehendes, dass sie auch ohne ausdrückliche Erwähnung vorausgesetzt werden musste. So wird z. B. auch bei dem nicht minder eigenthümlichen Opfer des grossen Versöhntages dieser Handauflegung nirgends Erwähnung gethan, obwohl sie ohne Zweifel stattfand (vgl. mein Mos. Opfer. Mitau 1842 S. 296).

2. Das Passahlamm (im Nothfall durfte auch eine Ziege [Vs. 5] dazu genommen werden) sollte am 14. des Monats Abib, des Aehrenmonats, der später Nisan hiess, geschlachtet, aber schon am **zehnten** ausgesondert werden. Ueber diese auffal-

---

*) Den Ausdruck עולה in 2 Chron. 35, 12 nicht als Brandopfer im eigentlichen Sinne, sondern als zusammenfassende Bezeichnung der zur Verbrennung bestimmten Opfertheile der Passahlämmer zu deuten, fordert gebieterisch der Zusammenhang, denn in dem ganzen Abschnitte Vs. 10—19 ist und kann nicht von eigentlichen Brandopfern (welche nie mit den Passahlämmern zu gleicher Zeit dargebracht und geschlachtet wurden) die Rede sein. Vgl. Chr. B. Michaelis Annott. in hagiogr. III, 990: „Vs. 12. ויסירו העולה: Deinde amoverunt holocaustum, i. e. hoc loco: eas partes paschalium victimarum, quae adolebantur et igne comburebantur, ut erant adeps, eaedemque prosiciae, quae Sacrorum salutarium erant. Lev. 3, 9. 10. 11.“

lende Bestimmung suchen wir vergebens bei den meisten Auslegern Auskunft. O. v. Gerlach erklärt diese Vorschrift für eine solche, die nur für Aegypten gegolten habe (??), wo bei den bevorstehenden Strafgerichten und der Eile des Auszugs später keine Zeit zur Auswahl geblieben sei (!!). Als wenn diese Auswahl ein so weitläufiges, zeitraubendes Geschäft gewesen sei, das platterdings nicht unter vier Tagen Zeit hätte abgemacht werden können! M. Baumgarten begnügt sich, die Hofmann'sche Deutung als unzulässig abzuweisen, ohne selbst eine bessere zu versuchen. Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 123) sagt nämlich: Das Lamm hätte ebenso viel Tage vorher ausgewählt werden müssen, als דּוֹרוֹת verlaufen seien, seit Israel nach Aegypten gebracht worden, um zu einem Volke anzuwachsen. Vier Tage lang hätte das Volk durch den Anblick des ausgesonderten Lammes an die nahe bevorstehende Erlösung erinnert werden sollen. Baumgarten meint nun, diese Deutung scheitere daran, dass vom 10. bis zum 14. Tage nach hebräischer Zählungsweise nicht 4, sondern 5 Tage seien. Dieser Einwand beruht aber auf einem Missverständnisse. Wenn es nach jüdischer Zählungsweise allerdings hiess' dass Christus drei Tage im Grabe gelegen habe, so ist das nur eine im alltäglichen Sprachgebrauche eingebürgerte Ungenauigkeit, wofür genauer gesagt werden müsste, dass er während dreier Tage im Grabe gelegen, oder dass er am dritten Tage auferstanden sei. Fand die Auswahl am 10. Nisan etwa um dieselbe Tageszeit statt, in welcher am 14. das Lamm geschlachtet wurde, so sind das nach jeder Zählung nicht fünf, sondern vier Tage. Betrachtet man aber die Stunde der Schlachtung („zwischen Abends") als Anfang des 15., so kann man allerdings sagen, dass sie am 5. Tage nach der Auswahl stattgefunden. Aber auch Letzteres würde sich mit der Hofmann'schen Deutung reimen, ja es würde dann erst recht genau das Symbol der abgebildeten Sache entsprechen, denn in der That befand sich Israel beim Auszuge bereits in der fünften דּוֹר seit dem Einzuge. Wir tragen demnach kein Bedenken, uns der Hofmann'schen Deutung anzuschliessen, wobei aber nicht unerwähnt gelassen werden kann, dass Hofmann durch diese Deutung von Exod. 12, 3 vgl. mit seiner Deutung von Gen. 15, 9 (l. c. I, 98) mit sich selbst in offenen Widerspruch tritt, und dass auch ich demnach meine Erörtrung von Gen. 15, 9 (Bd. I §. 56, 5) zu Gunsten der dort ebenfalls angegebenen Baumgarten'schen Deutung retractiren muss.

3. Der Ausdruck בֵּין הָעַרְבָּיִם d. h. zwischen den beiden Abenden, den Luther durch **„zwischen Abends"** wiedergiebt, hat mancherlei Umschreibung gefunden. Die Karaiten und Samaritaner verstehen es von der Zeit, wo die Sonne unter dem Horizont verschwindet bis zu der Zeit, wo die Dunkelheit eintritt, also etwa von 6—$\frac{1}{2}$8. Der erste Abend beginnt also mit dem Verschwinden des Sonnenkörpers, der zweite Abend mit dem Aufhören des Sonnenlichtes. Auch Aben-Esra spricht sich ebendahin aus. Die Pharisäer zur Zeit des Josephus (bell. jud. 6, 9 § 3) und die Talmudisten verstanden unter dem ersten Abend den Nachmittag, von da an, wo die Sonne sich zum Untergange zu neigen beginnt, und lassen den zweiten Abend da beginnen, wo sie wirklich untergeht; Ben-haarbajim ist also die Zeit von 3—6. Jarchi und Kimchi deuten den Ausdruck von den Stunden unmittelbar vor und nach Sonnenuntergang, also von 5—7. Darauf kommt auch Hitzig (Ostern und Pfingsten p. 16 f.) heraus, indem er den Ausdruck als die indifferente Grenzscheide zwischen dem 14. und 15. Nisan ansieht, und, da doch die Schlachtung und Zubereitung des Lammes nicht Sache eines Augenblickes sein kann, die Grenzscheide vorwärts und rückwärts, so weit das Bedürfniss es fordert, erweitert werden lässt, und so doch, mit sich selbst im Widerspruch, den Zeitpunct in einen Zeitraum umsetzt. Dass die erstgenannte Auffassung (die karaitische) die

allein richtige ist, bezeugt 1) Exod. 16, 12. 13, wo בין הערבים und בערב als identische Begriffe auftreten; ebenso Deut. 16, 4, wonach das Schlachten am Abend (בערב) stattfinden sollte; der Abend beginnt aber keinenfalls früher als mit Sonnenuntergang; עבר ist die ungenauere, בין הערבים die genauere Zeitbestimmung; — 3) Deut. 16, 6, wonach das Passah geschlachtet werden soll „des Abends, sobald die Sonne untergeht“ (כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ); 4) Exod. 12, 6. 8. 10, demzufolge das zwischen Abends geschlachtete Lamm in derselben Nacht gegessen und nichts davon bis zum Morgen übrig bleiben soll, denn hier wird offenbar die Zeit ben haarbajim mit zur Nacht (im weitern Sinne) gerechnet; 5) der damit übereinstimmende arabische Sprachgebrauch (vgl. Gesenii thes. p. 1065). — Für die pharisäische Praxis scheint dagegen Exod. 12, 6 vgl. mit Levit. 23, 5 („Am 14. Tage des ersten Monats zwischen Abends ist des HErrn Passah“) zu sprechen, denn fand das Schlachten erst nach Sonnenuntergang statt, so gehört es genau genommen nicht mehr dem 14., sondern schon dem 15. Nisan an. Allein wir sehen eben aus der Vergleichung dieser Stelle mit Exod. 12 nur dies, dass der erste Abend (d. h. die Zeit der Abenddämmerung) ebenso gut als Ende des ablaufenden, wie als Anfang des beginnenden Tages angesehen werden kann, was ja auch dem Naturcharakter dieser Mittelzeit entspricht. Es kommt eben darauf an, von wo der Erzähler ausgeht. Geht er vom 14. Nisan aus, bis wohin das Lamm abgesondert aufbewahrt und an welchem die unmittelbaren Vorbereitungen zum Schlachten getroffen werden müssen, so gilt ben haarbajim als Ausgang des 14.; nimmt er aber seinen Standpunct im 15. Nisan als dem ersten Festtage, so erscheint ihm die Zeit des Schlachtens ben haarbajim als Anfang des 15. So kann, ohne dass es ein unversöhnlicher Widerspruch wäre, Exod. 12, 18 festsetzen: Sieben Tage lang soll ungesäuertes Brot gegessen werden, vom 14. Abends bis zum 21. Abends, und Levit. 23, 6 sagen: Vom 15. an sollt ihr sieben Tage lang ungesäuertes Brot essen. — Vgl. die gründliche Untersuchung des Gegenstandes bei J. v. Gumpach, alttest. Studien. Heidelb. 1852 p. 224—237. —

4. Da die Opfertorah noch nicht promulgirt und das gemeinsame Heiligthum noch nicht errichtet ist, da ferner Israels Opfer den Aegyptern ein Gräuel ist (8, 26), so können wir eine Beobachtung der später geltenden allgemeinen Opfergesetze noch nicht erwarten; so muss die Opferhandlung inter privatos parietes vorgenommen werden, so muss die Wohnung einer jeglichen Familie ihr als „Zelt der Versammlung“ dienen, und die **Thürpfosten** als Altar für die Blutsprengung. Die eine Familie Jakobs hat sich zu einer Menge von Familien entfaltet, aber diese Familien stehen noch neben einander, ohne zur Einheit eines Volkes organisirt zu sein. Es kann kein einheitliches Opfer für die Gemeinde dargebracht werden, weil Israel noch nicht als Gemeinde existirt; Israel kann sich nicht bei einem gemeinsamen Heiligthum zur Opferfeier versammeln, weil ein solches noch nicht da ist. Soll Israel in seiner Gesammtheit versöhnt werden, um bei dem bevorstehenden Gerichte verschont werden zu können, so müssen die einzelnen Familiengruppen, aus denen es besteht, eine jede für sich, das sühnende Opfer darbringen, und mit dem sühnenden Opferblute sich decken und schützen vor dem Zorne des Richters. Indem nun das sühnende Blut des Opfers Thürschwelle und Thürpfosten bedeckt, ist durch dasselbe das ganze Haus und Alles was darinnen ist, gedeckt und geschützt, denn der Eingang repräsentirt das ganze Haus. Es ist allerdings eine Abgeschmacktheit zu sagen, die Häuser der Israeliten hätten mit Blut bezeichnet werden müssen, damit der vorüberziehende Würgengel sie erkennen und von den Häusern der Aegypter unterscheiden könne, aber es ist auch eine Verkehrtheit mit Bochart und Bähr (II, 634) zu sagen: Itaque hoc signum Deo non datur sed Hebraeis, ut eo confirmati,

de liberatione certi sint. Dagegen bemerkt Baumgarten mit Recht: „Das Zeichen ist recht eigentlich für den, welcher es sieht und sich nach ihm richtet; das Blut aber sieht Jehovah, wie er selber sagt, und nicht die Israeliten, die in ihren Häusern sitzen. Eben dann, wenn das Blut für Jehovah als ein Zeichen gilt, ist es für Israel ein fester Grund der Zuversicht.“ Israel bedarf einer Versöhnung, weil es in seiner Sünde nicht bestehen kann, wenn das Gericht hereinbricht. Gott aber will Israel erretten und verschonen, um seiner Bestimmung und seines Glaubens willen: darum gewährt er dem Blute des Opfers, das Israel schlachtet, die sühnende Kraft. Israel muss sich diese im Glauben aneignen, und dess zum Zeugniss seine Häuser mit dem sühnenden Blute bezeichnen. Unterlassung dieser Vorschrift wäre Trotz und Verachtung der göttlichen Gnade.

Dafür, dass die Oberschwelle und nicht die Unterschwelle bestrichen werden soll, geben Baumgarten und O. v. Gerlach den sonderbaren Grund an, dass der Würgengel von oben und nicht von unten komme. Der wahre Grund liegt vielmehr darin, dass die Unterschwelle nicht zur Thür gehört, sondern nur die Basis ist, auf der die Thür sich erhebt. Zur Darstellung einer Hausthüre ist eine besondre Unterschwelle nicht nöthig, unentbehrlich aber sind die beiden Pfosten und die Oberschwelle. Viel geeigneter erinnert Bähr (II, 633) an Deut. 6, 9, wonach die Oberschwelle der Thür gerade der Theil des Hauses ist, der den Blick des Eintretenden wie des Vorübergehenden am sichersten auf sich zieht, und daher auch am besten sich zu Inschriften des Hauses eignet. — Gerlach meint ausserdem, die Auffassung der Juden, dass das Bestreichen der Thürpfosten nur für die erstmalige Passahfeier in Aegypten habe stattfinden sollen, widerspreche offenbar den Worten der Einsetzung in Vs. 24. 25. Wir können dem nicht beistimmen. Wir dürfen nämlich Vs. 24. 25 nicht aus seinem Zusammenhange mit Vs. 26. 27 isoliren. Durch diese Verse wird aber das Gebot in Vs. 24. 25 (diese Weise ewiglich zu halten und solchen Dienst auch im Lande der Verheissung noch zu halten) der Beschränkung auf das Bestreichen der Thürpfosten, die es im einseitigen Anschluss an Vs. 23 zu haben scheint, entnommen und in die umfassende Allgemeinheit der ganzen Passahfeier gesetzt. Dass nun nach der Organisation der Gemeinde und des Cultus bedeutende Modificationen für die Wiederholungsfeier eintreten mussten, war bei dem Nothcharakter der erstmaligen Feier unvermeidlich. Moseh hat aber noch nicht die Aufgabe, noch auch ein Interesse, schon jetzt auf die spätere Nothwendigkeit einer Modification hinzuweisen, und noch viel weniger, sie jetzt schon ausführlich zu beschreiben. Sie blieb theils der spätern Gesetzgebung, theils dem Selbstverstande überlassen. Zwei Motive lagen jetzt für die Bestreichung der Thürpfosten vor: 1) Das zur Sühnung bestimmte Blut musste, damit seine sühnende Kraft wirksam werde, applicirt werden. Ein Altar war dazu nicht vorhanden, dagegen trat die Hausthüre und mit ihr das Haus unter den Gesichtspunct eines Altars. Durch die Gesetzgebung wurde dies Motiv beseitigt, und der Vorhof der Stiftshütte zur Stätte der Schlachtung und Opfrung des Passah's bestimmt (Exod. 23, 17; Deut. 16, 2. 5 f. vgl. 2 Chron. 30, 16. 17; 35, 11. 12). 2) Die Thürpfosten mussten bestrichen werden, weil der Verderber würgend das Land durchzog. Dieses Motiv waltete aber bei der spätern Passahfeier nicht mehr ob. Man kann nicht entgegnen: die spätre Feier war Gedächtnissfest, und zur Erinnerung an das einstmalige Vorübergehen des Verderbers sollte auch fortan noch, wie das erstemal, die Thüre mit dem Blute des Passahlammes bezeichnet werden. Denn das Passahfest war nicht bloss Erinnerungsfest, es sollte auch die Erlösung und Heiligung, auf deren historische Begründung es hinwies, vergegenwärtigen und erneuern. Der fragliche Ritus hatte aber nur für die erste Feier Bedeutung, denn nur damals, und später nicht mehr, zog der

Würgengel todtdrohend durch das Land. Die Thüre wurde mit dem sühnenden Blute bezeichnet, **damit** der Verderber vorübergehe; es wäre eine Entheiligung des heiligen Blutes gewesen, wenn es nun auch ebenso angewandt worden wäre, **weil** der Verderber einst vorübergegangen ist; es wäre dann aus einem inhaltsschweren Mittel der Errettung zu einem inhaltsleeren Zeichen der Errettung gemacht worden.

5. Die **Passahmahlzeit** hat dieselbe Bedeutung, wie jede Opfermahlzeit, nämlich Darstellung der auf Grund der Opfersühne zu verwirklichenden Gemeinschaft mit Gott (vgl. mein mosaisches Opfer p. 102 ff.). „Denn der Tod des Lammes ist nicht bloss die Abwendung des Todes, sondern auch ein neues Leben, und dies neue Leben ist in dem Genuss des Fleisches“ (Baumg.). — Hofmann, der den Opferbegriff beim Passah ganz wegläugnet, kann die Passahmahlzeit natürlich auch nicht als eine Opfermahlzeit gelten lassen. Er sieht (l. c. 122. 123) ihren Zweck allein in der (leiblichen) Stärkung zur bevorstehenden Reise. Aber sollte denn wirklich in dieser Anordnung, deren symbolischer Charakter durch so viele bedeutsame Nebenbestimmungen so entschieden accentuirt ist, weiter nichts liegen als die triviale Mahnung: „Esst euch in dieser Nacht nur ja recht satt, damit ihr morgen früh die Reise aushalten könnt?“ Sollte ein Mahl zu bloss leiblicher Stärkung wirklich denn für den Gesetzgeber eine solche Bedeutung haben gewinnen können, dass er dessen jährliche Wiederholung zum Gegenstande des ersten und bedeutendsten Gemeindefestes gemacht hätte? Hofmann spricht das Prädikat „leiblich“ zwar nicht aus, aber wir glauben ihm nicht Unrecht zu thun, wenn wir es erläuternd hinzufügen. Es ist ja nur die Consequenz seiner Läugnung des Opferbegriffs beim Passah. Denn sollte die leibliche Stärkung dieser Mahlzeit zugleich Symbol und Träger einer entsprechenden geistlichen Stärkung sein, so wüssten wir in der That nicht, woher sie diesen Charakter anders bekommen sollte, als von dem Opferbegriff des dazu verwendeten Lammes her.

Für die Bereitung und den Genuss der Passahmahlzeit sind eine Anzahl eigenthümlicher Bestimmungen getroffen, deren symbolischen Charakter man nicht wird in Abrede stellen können. 1) Das Lamm soll über dem Feuer **gebraten** und nicht gesotten werden (Vs. 9). Die gewöhnliche Deutung dieser Anordnung, die wir auch noch bei Hofmann (I, 123), Bähr (II, 636) etc. finden, geht dahin, dass es hätte gebraten werden müssen, weil dies die der Eile des ganzen Vorganges entsprechendste Art der Zubereitung sei. Hofmann fügt noch hinzu: „Die Gegenbemerkung Spencer's (ed. Pfaff p. 307), das Sieden des Fleisches würde nicht länger aufgehalten haben, als das Braten, wenn die Geräthschaften alle im Voraus bereit standen, widerlegt sich selbst durch diese unpassende Bedingung und Voraussetzung“. Aber warum ist sie denn unpassend? Hatten die Israeliten denn nicht vier volle Tage Zeit zu solchen äussern und bedeutungslosen Vorbereitungen? Allerdings hatte die Passahmahlzeit den Charakter des Eilens und Drängens. Aber nur die Mahlzeit, nicht die sich durch vier Tage hindurchziehende Vorbereitung. War es nicht unpassend, dass das Lamm selbst schon vier Tage vor seinem Gebrauche ausgesondert und zurechtgestellt werden sollte, was hat es denn Unpassendes, dass das Geräthe zum Kochen (falls dies sonst zulässig gewesen wäre) einige Stunden oder Minuten (denn mehr war nicht nöthig) vorher zurechtgestellt wurde. Und sollten die Vorbereitungen zu dem ungewöhnlichern Braten am Spiesse nicht am Ende gar mehr Zeit gekostet haben, als die Zurechtstellung des zum alltäglichen Gebrauche stets bereit stehenden Kochgeschirres? Wie wir die Sache auch wenden, immer erscheint uns diese Deutung unangemessen. Weiter als Hofmann und Bähr führt uns indess Baumgarten (I, 1 p. 466), wenn er sagt: „Mehr aus der Mitte der Sache

heraus und richtiger dürfte es sein, wenn man daran denkt, dass durch diese Bereitung jede Zersetzung des Fleisches mit einer fremden Substanz verhindert wurde und das Fleisch also auch im geniessbaren Zustande immer noch reines Fleisch des Lammes war?“ Freilich hat diese Auffassung zur Voraussetzung, dass das Fleisch des Lammes Opferfleisch war.

Eine zweite Fordrung geht dahin, dass dem Lamm **kein Bein zerbrochen** werden solle (Vs. 46). Natürlich ist damit nicht das Zerlegen behufs des Essens gemeint, sondern das Zerlegen behufs des Bratens. Auf den Tisch soll das Lamm als ein unzertheiltes, vollkommenes Ganze kommen. Die Einheit, die das unzertheilte Lamm repräsentirt, geht durch den Genuss desselben gewissermaassen auf die Essenden über. Die von dem einen, einheitlichen Lamme als einer Gottesspeise, am Tische Gottes, als Haus- und Tischgenossen Gottes essen, die sind dadurch zu einer in der gleichmässigen Gemeinschaft mit Gott beruhenden Einheit verbunden. (Vgl. dazu besonders 1 Kor. 10, 17). Aus demselben Grunde sollen auch das Haupt, die Schenkel und das Eingeweide (Vs. 9), natürlich so weit sie überhaupt geniessbar sind, mit gegessen werden. — Und nicht minder soll, was etwa beim Mahle übrig bleibt, nicht für andre Mahlzeiten aufbewahrt werden, sondern am nächsten Morgen verbrannt werden. Denn eine Vertheilung auf mehrere Mahlzeiten würde die Idee der Einheit und Ganzheit ebenso sehr aufheben, als wenn etwa nur die Hälfte davon gebraten worden wäre. Es würde „dann auch in die Reihe der gewöhnlichen Speisen kommen und gemein werden, — und dies würde auch die Heiligkeit des Genossenen schwächen“ (Baumg.). Aus demselben Grunde ist die Bestimmung hervorgewachsen, dass nichts davon über die Strasse aus einem Hause ins andre getragen werden dürfe (Vs. 46). — Dass das Uebrigbleibende verbrannt werden soll, ist allerdings ein Nothbehelf, der aber den Begriff der Einheit nicht zerstört. Indem es dem Feuer überantwortet wird, wird es vor jedem profanen, alltäglichen Gebrauch bewahrt, es wird im Feuer gleichsam Gott zurückgegeben.

Die dritte Fordrung bezieht sich auf die **Zukost**, nämlich bittre Kräuter und ungesäuertes Brot (Vs. 8). Die Bitterkeiten (מְרֹרִים), mit denen es gegessen werden soll, (LXX: ἐπὶ πικρίδων, Vulg: cum lactucis agrestibus, Luth.: mit bittern Salsen), sind ohne Zweifel **bittre Kräuter.** Sie stehen in Beziehung zu der Bitterkeit des ägyptischen Druckes, von welchem K. 1, 14 gesagt war: Sie (die Aegypter) machten ihr Leben bitter (ימררו). Auch sonst erscheint der Genuss bitterer Speisen und Getränke als ein Bild des Erduldens von Leiden und Noth. Ps. 69, 22; Jer. 8, 14 (Bähr). So sehr uns dies nun auch feststeht, so können wir doch nicht davon lassen, dass die bittre Zukost zugleich auch als ein Gewürz anzusehen ist, durch welches die Speise kräftiger und schmackhafter wird. Das süsse Fleisch des gebratenen Lammes soll durch die bittre Zukost nur noch schmackhafter werden, denn ihre Bitterkeit verschwindet in der Süssigkeit des Fleisches und diese gewinnt durch jene erst ihre rechte Würze. Was für die süsse Speise die bittre Würze, das ist für die Erlösung aus Aegypten die Erinnerung an die Leiden in Aegypten. Aber es handelt sich hier noch um mehr, als um die blosse Erinnerung an diese Leiden. Wie beim Mahle Bitterkeit und Süssigkeit einander bedingen und ergänzen, so stehen auch die Leiden in Aegypten zu der Errettung aus Aegypten in einem innern, wesentlichen Verhältnisse zu einander; ohne jene würde diese nicht da sein, und durch dies Bewusstsein erlangt erst die Erinnrung ihre wahre Weihe. Es erfüllt sich des Apostels Wort Hebr. 12, 11: „Alle Züchtigung aber, wenn sie da ist, dünket uns nicht Freude, sondern Traurigkeit zu sein, aber darnach wird sie geben eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit, denen die dadurch geübt sind.“

Auch der Anordnung, nur **ungesäuertes Brot** bei dem Mahle zu geniessen, hat man eine ähnliche Bedeutung untergelegt. Man beruft sich dabei auf Deut. 16, 3, wo das Passahbrot als Brot des Elends (לֶחֶם עֹנִי) bezeichnet ist, und meint (wie Winer in der 2ten Aufl. seines Reallex. II, 231): „Der später lebende Israelit konnte durch nichts wirksamer zum Andenken an die in Aegypten erduldete Bedrückung gemahnt werden, als durch eine solche eine Woche lang zu geniessende grobe und geschmacklose Speise.“ Darauf entgegnet gewiss mit Recht Bähr (II, 630): Dann wäre ja das ganze siebentägige Fest zu einer Zeit der Kasteiung und des Fastens geworden, während es doch nichts weniger als ein Buss- und Trauer-, sondern recht eigentlich ein Freudenfest (חַג) war. Auch die Schaubrote und Speisopferbrote mussten ungesäuert sein, die doch nach ihrer symbolischen Dignität zur Speise für Jehovah bestimmt waren; sollte man nun Jehovah elendes, geschmackloses Brot dargebracht haben? Doch kann ich mich ebensowenig, wie Hofmann (I, 124 f.) in Bähr's eigene Deutung finden („Brot des Elends heisst es, weil es Brot ist, das an Aegypten und an das dort erlittene Elend des Volkes erinnert, aber doch nur in sofern, als es bei der Befreiung und Errettung aus dem Elende gegessen wurde“), weil mich dies an die Ableitung: lucus a non lucendo allzusehr erinnert. Mit Hofmann finde ich die Erklärung des deuteronomischen Ausdrucks in dem unmittelbar folgenden Zusatze: „Denn mit Eile (בְּחִפָּזוֹן d. i. in gedrängter, ängstlicher Flucht) bist du aus Aegypten gezogen.“ Der Abzug aus Aegypten war, weil er die Form der eiligen Flucht, des חִפָּזוֹן, annehmen musste, immer noch ein עֳנִי (Elend, Leiden, Bedrückung). Indem die Aegypter Israel nöthigten, Hals über Kopf davon zu eilen und ihm keine Zeit gönnten, in Ruhe und Frieden abzuziehen und die gehörigen Vorbereitungen und Einrichtungen zur Reise zu treffen, üben sie auch jetzt noch Druck und Gewalt über Israel, und Israel isst seine letzte Mahlzeit in Aegypten immer noch בעני d. h. unter dem Drucke und im Elende Aegyptens. (Sehr treffend vergleicht Hofmann zur Bestätigung dieser Auffassung das לֹא בְחִפָּזוֹן תֵּצֵאוּ in Jes. 52, 12.). Ja noch mehr, das rücksichtslose, unausweichliche Drängen der Aegypter brachte es nach Exod. 12, 39 (34) mit sich, dass schon die Noth der Flucht, abgesehen von dem göttlichen Gebote (Vs. 15) und seiner symbolischen Bedeutsamkeit, sie zwang, das Essen ungesäuerten Brotes noch einige Tage lang fortzusetzen. Denn zum Behufe der Feier des Passahmahles hatte aller Sauerteig aus den Wohnungen der Israeliten entfernt werden müssen; und sie mussten fliehen, ehe neuer Sauerteig sich hatte bilden können. —

Man hat Exod. 12, 39 (34) benutzt, um einen Widerspruch aus der Urkunde herauszulesen, denn nach Vs. 8. 15 ff., war schon vorher, und um sein selbst willen, aller Sauerteig für das Passahmahl nicht nur, sondern auch für die folgenden sieben Tage verpönt worden. Aber Vs. 39 denkt nicht daran, den Genuss ungesäuerten Brotes, weder bei dem Grundfeste, noch bei dem spätern Gedächtnissfeste, zu motiviren. Die Sache liegt vielmehr so: die erstmalige Passahfeier nahm nur einen Tag in Anspruch, und an diesem Tage sollte aus symbolischen Rücksichten kein gesäuertes Brot gegessen werden. Die demnächst folgenden Tage waren keine Feiertage, sondern als Reisetage Tage der Beschwerde, der Mühe, Noth und Arbeit. In der siebentägigen Gedächtnissfeier sollte nicht der Tag des Auszuges **und** die sieben ersten Tage der Reise gefeiert werden, sondern einzig und allein der Tag des Auszuges. Dass aber aus dem einen historischen Tage sieben Gedächtnisstage wurden, hat allein seinen Grund in dem Charakter eines hohen Festes, in welchem die Erinnerung an jenen Tag ausgeprägt werden sollte. Sieben Tage, nicht mehr und nicht weniger, gehörten aber zur vollen Darstellung des Festcharakters, zur vollen Erschöpfung der Festidee. Da nun der Ge-

nuss des Passahlammes die einheitliche, untheilbare und nicht zu wiederholende Grundlage des ganzen Festes war, und doch auch der Festcharakter sieben Tage lang festgehalten werden musste, so konnte dies nur dadurch geschehen, dass der andre wesentliche Bestandtheil der Passahmahlzeit, der Genuss ungesäuerten Brotes, sieben Tage lang fortgesetzt wurde. Dadurch, und nur dadurch ist das siebentägige Essen ungesäuerten Brotes bei der nachmaligen Festfeier motivirt. — Bei der erstmaligen Feier hätte am zweiten, dritten und den folgenden Tagen auch Gesäuertes gegessen werden können (weil hier die Passahfeier auf einen einzigen Tag beschränkt blieb); aber die äussern Umstände brachten es mit sich, dass der Genuss ungesäuerten Brotes auch die zunächst folgenden Tage noch fortgesetzt werden musste. Darauf, und nur darauf, will Vs. 39 aufmerksam machen. Hätte der Verfasser aber das nachmalige siebentägige Essen des Ungesäuerten von diesem äussern Umstande abhängig gemacht wissen wollen, so würde er ohne Zweifel ausdrücklich darauf hingewiesen haben, und gewiss nicht unterlassen haben, auch hier die siebentägige Dauer hervorzuheben. Er spricht aber nur vom ersten Tage nach dem Auszuge, und sagt, dass sie an diesem Tage ungesäuertes Brot assen, weil der mitgenommene Teig noch nicht gesäuert war. Am zweiten, dritten oder vierten Tage wird er aber wohl schon gesäuert gewesen sein; und die Israeliten werden da auch ohne Bedenken gegessen haben, was sie gerade hatten, nämlich Brot aus gesäuertem Teige.

Welches ist denn nun aber die **symbolische Dignität der ungesäuerten Brote?** Sie heissen מַצּוֹת (LXX: ἄζυμα, Vulg: azymi panes). Hofmann (Weiss. I, 124) hat bewiesen, dass dies weder reine, noch auch süsse, sondern dass es trockene Brote heisst. Die Stämme מצה und מצץ haben den Begriff des Auspressens der Feuchtigkeit, somit des Trockenmachens, Dörrens. Beim ungesäuerten Brote wird die Feuchtigkeit des Teiges durch die Hitze des Feuers ausgepresst. Es ist nicht eigentlich gebackenes, sondern gedörrtes Brot; denn die Eigenthümlichkeit des Backens besteht darin, dass der Sauerteig oder die Hefe eine Gährung im Teige hervorruft, das Gebäck hebt und lockert, die Feuchtigkeit zurückhält und gegen die dörrende, zusammenpressende Kraft des Feuers reagirt. Wollen wir also aus dem Namen eine symbolische Bedeutsamkeit der Mazzot entwickeln, so kann diese nur daher entnommen werden, dass die Mazzot Brote sind, bei denen bloss der reine Mehlstoff, ohne Alteration seines Wesens und Geschmackes, ohne Rückhalt einer fremden Substanz (des Wassers nämlich, welches durch das Feuer ausgepresst wird), ohne Beimischung eines fremden Geschmackes, ohne Alteration durch die Gährung, — geniessbar gemacht worden ist. Wir werden diese Deutung aber um so weniger abweisen dürfen, als sie ganz dem Verfahren bei der Bereitung des Lammes entspricht, bei dessen Bereitung ebenfalls (indem es gebraten und nicht gekocht werden soll) jede fremde Substanz, jede Alteration seines Wesens ferne gehalten, und seine Geniessbarmachung allein durch das reine, einfache Element des Feuers bewirkt werden soll.

Bei den Mazzot kommt Alles auf die Entfernung des Sauerteiges an, und diese hat symbolischen Charakter. Ob dadurch das Brot schmackhafter oder unschmackhafter wird, kommt gar nicht in Betracht. Der Sauerteig ist in Gährung gerathener Teig. Gährung aber ist Fäulniss, Verderbniss des natürlichen Zustandes, Auflösung des natürlichen Zusammenhanges der Stoffe. Für den symbolischen Gesichtspunct ist also jede Gährung, weil eine Alteration des Zustandes, den Gottes Schöpferhand den Stoffen gegeben hat, ein Bild des Un- und Widergöttlichen im Gebiete der Sittlichkeit, also der sittlichen Verderbniss und Entartung. Wie das Lamm, das zur leiblichen und geistlichen

Stärkung, zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, rein ist, so darf auch das Brot bei dieser Mahlzeit nichts Unreines an sich haben.

Zu der Bestimmung, dass das Mahl in **reisefertiger** Haltung genossen werden soll (Vs. 11), bemerkt Baumgarten: „Nachdem also Israel von dem Tode Aegyptens durch das Blut des Lammes erlöst ist, empfängt es durch den Genuss des getödteten Lammes neue Lebenskraft zu keinem andern Zwecke, als um sogleich seinen Weg aus dem Lande des Verderbens anzutreten und an den Berg Gottes zu kommen. — Die Zahl der eine Tischgenossenschaft behufs des Passahmahles bildenden Personen ist nicht angegeben. Am natürlichsten war es, dass jedes Haus eine solche Gemeinschaft bildete. Da aber doch auch das Interesse obwaltete, wo möglich nichts von dem Lamme übrig bleiben zu lassen, so wird kleinen Familien das Zusammentreten mit einer andern anbefohlen (Vs. 4). Die spätern Juden sahen die Zehnzahl der Theilnehmer als ungefähre Normalzahl an. Die nachträgliche Bestimmung (Vs. 44 ff.), dass kein fremder Knecht, Hausgenoss und Miethling daran Theil nehmen, und kein Fremdling, der unter Israel wohnen werde, selbstständig mit den Seinigen Passah halten dürfe, es sei denn, dass dieselben durch die Beschneidung der Gemeinde Israels einverleibt seien, hat ihre äussere Veranlassung darin, dass nach Vs. 38 sich den ausziehenden Israeliten eine grosse Anzahl gemeiner Aegypter angeschlossen hatte (§ 27, 7). Aber sehr bedeutsam ist es, dass gerade jetzt, wo Alles darauf hindrängt, zu zeigen, wie Jehovah Aegypten und Israel scheide (K. 11, 7), es dennoch zum Grundgesetze gemacht wird, dass jeder Nichtisraelit ohne alle Schwierigkeit in die religiöse und nationale Gemeinschaft Israels eintreten und dadurch zur Theilnahme an allen Gütern des Hauses Israel gelangen könne. Es zeigt sich dadurch, wie auch bei der schärfsten Scheidung der Heiden vom erwählten Volke, dennoch der Grundgedanke der alttestam. Heilsgeschichte, dass in Abrahams Samen alle Völker gesegnet werden sollen, stets präsent ist. d. 23. November. 1855.

Der Auszug aus Aegypten.

§ 27. (Exod. 12, 29—13, 16). — Während die Kinder Israel reisefertig das Passah assen, ergeht über die Aegypter die zehnte Plage[1]). Der Würgengel[2]) schlug um Mitternacht alle Erstgeburt der Aegypter an Menschen und Vieh, und es war kein Haus zu finden, darin nicht ein Todter war. Da kam der Schrecken Gottes über Alle; noch in derselben Nacht forderte Pharao Moseh und Aharon zu sich. Er gestattet ihnen den Auszug[3]) und ersucht sie um ihre Fürbitte. Das ägyptische Volk aber drängete die Israeliten, dass es sie eilend aus dem Lande triebe, denn sie sprachen: „Wir sind Alle des Todes“. Und was Jehovah vorher geboten hatte, geschah: die Israeliten forderten von den Aegyptern goldene und silberne Geräthe (Geschmeide und Kleinodien) und Kleider (Feierkleider). Jehovah aber gab seinem Volke Gnade in den Augen der Aegypter, dass sie ohne Weigerung ihnen das Geforderte gaben[4]). An das Gebot einer jährlichen Wiederholung der Passahmahlzeit knüpft sich die Anordnung, alle Erstgeburt von Menschen und Vieh dem Herrn zu heiligen[5]). So zogen sie aus als eine Kriegsschaar Jehovah's[6]),

triumphirend über ihre Feinde, im festlichsten Aufzuge, von den Aegyptern selbst geschmückt mit Feierkleidern und köstlichem Geschmeide. Joseph's Gebeine nahm Moseh mit, jenem eidlichen Gelöbniss zufolge, das die Väter des Volkes ihm geleistet (Bd. I, § 95), für dessen Erfüllung das ganze Volk solidarisch verantwortlich war. Eine grosse Menge ägyptischen Volkes aus den untern Schichten der Bevölkerung, die mit den Israeliten gleichen Druck von dem stolzen ägyptischen Kastengeiste erduldet hatten, hatte sich ihnen angeschlossen, und diente ihnen fortan als Holzhauer und Wasserschöpfer [7]). Vierhundert und dreissig Jahre hatten Jakobs Nachkommen in Aegypten zugebracht (§ 6, 1). Ihre Anzahl betrug 600,000 Mann an kriegsfähiger Mannschaft (§ 6, 3). Raemses war der Ausgangspunct des Zuges; Sukkot ihr erster Rastplatz (§ 29).

1. Hengstenberg (die Bb. Mose's und Aeg. p. 126 ff.) erklärt die **zehnte Plage**, nämlich die **Tödtung aller Erstgeburt** an Menschen und Vieh, für eine Pest, wie sie in Aegypten häufig auftritt, geht aber in der Liberalität, mit welcher er dem Wunder eine natürliche Folie vindicirt, gerade hier, wo die natürliche Seite der Begebenheit bis zum Verschwinden zurücktritt, so weit, dass wir es entschieden ablehnen müssen, mit ihm zu gehen. Besonnener sagt Hävernick (l. c. 182): „Die letzte Plage ist die, welche am entschiedensten auf das Gebiet des rein Wunderbaren führt. Man hat an Pest gedacht, aber damit ist wenig gesagt.“ Das Wort „Pest“ ist ein so weitschichtiger, unklarer Begriff, dass in der That damit gar wenig gesagt ist. Versteht man unter Pest jede plötzlich und rettungslos dahin raffende Krankheit, so haben wir nichts dagegen, dass die zehnte Plage als Pest bezeichnet wird, denn wenn die Hand Jehovah's in einer Nacht eine Menge Aegypter zu plötzlichem Todesfalle schlägt, so wird die Wirkung dieses Schlages sich allerdings als eine tödtliche Krankheit dargestellt haben. Nimmt man aber das Wort Pest im engern Sinne als eine plötzlich tödtende Krankheit, die durch Ansteckung sich über ganze Gegenden verbreitet, so protestiren wir mit aller Macht gegen eine solche Benennung. Nicht Ansteckung, die wie der elektrische Funke in unvorhergesehener Weise bald hier bald da einschlägt, bedingt die grosse Zahl der Opfer, die dieser Plage fallen; und nicht durch leibliche Disposition für einen vorhandenen räthselhaften Krankheitsstoff sind die Opfer, die ihr fallen, dazu prädestinirt; sondern die Hand Jehovah's, oder des Verderbers, den Er sendet, greift unmittelbar ein; Zahl und Auswahl der Opfer sind schon vorher genau bestimmt und zwar nach einer Norm, die nicht das Mindeste mit den Gesetzen der Ansteckung zu thun hat. Man muss sich in der That wundern, wie Hengstenberg sich zu Behauptungen hat herbeilassen können, wie die: Der Ausdruck: „alle Erstgeburt“ sei nicht zu premiren, ebensowenig der andre: „es war kein Haus, worin nicht ein Todter“, schon deshalb nicht, weil nicht in allen Häusern Erstgeborne gewesen seien. Man könne daraus nicht schliessen, dass gar keine Erstgebornen am Leben geblieben, und ebensowenig annehmen, dass ausser den Erstgebornen gar keine Andern gestorben seien. Auch für die Verschonung der Israeliten liessen sich natürliche Analogien beibringen, denn auch jetzt noch habe der Beduine sehr geringe Disposition für die Pest, und nur sehr selten richte dieselbe Verwüstungen unter ihnen an. — Geben wir auch zu, dass der Ausdruck „alles Vieh“ in K. 9, 6 (wegen K. 9, 25) nicht so scharf zu pressen sei, so ist die Sache

in K. 12, 29 doch ganz anders angethan. Dort, wo von einer Tödtung des Viehes durch eine Viehseuche im Allgemeinen, ohne nähere Bestimmung der Individuen, die getroffen werden sollen, die Rede war, konnte der Referent sich in Bausch und Bogen ausdrücken. Hier aber, wo es sich um bestimmte, genau markirte Persönlichkeiten und Individuen handelte, war ein solches Reden in Bausch und Bogen gar nicht am Platze. Die Urkunde sagt: „Jehovah schlug alle Erstgeburt“, und premirt dann selbst diesen Ausdruck, indem sie hinzufügt: „von dem Erstgebornen Pharao's an, der auf seinem Stuhle sass, bis zum Erstgebornen der Magd hinter den Mühlsteinen und des Sklaven im Gefängnisse“ (11, 5; 12, 29). Es war die letzte, die entscheidende Plage. Während die vorangegangenen Plagen sämmtlich noch der Ausflucht des Unglaubens, dass bloss Natur und Zufall obgewaltet hätten, Raum liess, sollte die letzte so angethan sein, dass auch der Unglaube und die Verstockung nicht anders konnten, als das Eingreifen des persönlichen, lebendigen, höchsten und allmächtigen Gottes anzuerkennen. Solche Ausnahmen, wie Hengstenberg sie statuirt, würden aber diesen Zweck gänzlich vereitelt haben. Seine Bemerkung, dass nicht in allen Häusern Erstgeborne hätten sein können, will gar nichts besagen. War es auch allerdings möglich, dass hin und wieder ein kinderloses Ehepaar, dessen männlicher Theil kein Erstgeborner war, in einem Hause für sich allein (d. h. ohne andre Einsassen) wohnte, so werden diese drei Momente doch gewiss äusserst selten zusammengetroffen sein, und wir werden den Referenten deshalb nicht tadeln können, dass er dennoch sagte: Alle Häuser. Dass in allen Häusern Leichen sich fanden, lag nicht mit absoluter und ausnahmsloser Allgemeinheit im Zwecke der Plage, wohl aber dies, dass alle Erstgeburten ohne Ausnahme getödtet wurden, und das müssen wir, wenn irgend etwas, pressen. Uebrigens handelt es sich hier um die männlichen Erstgeburten mütterlicherseits (wie aus K. 13, 2 hervorgeht, vgl. unten Erl. 5), so dass auch in ein und derselben Familie mehrere Erstgeborne sein konnten.

Ebenso verfehlt ist es, wenn Hengstenberg das furchtbare Umsichgreifen der angeblichen Pest mit dem Chamsin (d. i. der dreitägigen Finsterniss) in Verbindung setzt. Er bringt Zeugnisse der Reisenden bei, „dass bei anhaltendem Chamsin die Pest furchtbar um sich greife und den Angesteckten schnell tödte“, und unmittelbar darauf: „dass eben deshalb die Araber beim Aufhören des Chamsin einander Glück wünschen, diese Periode überlebt zu haben.“ Aber die „Pest“ ging nach der Urkunde nicht dem „Chamsin,“ voran, fand auch nicht gleichzeitig mit ihm statt, sondern die „Pest“ trat vielmehr erst viele Tage, vielleicht einige Wochen später ein, als die Aegypter sich schon längst Glück gewünscht hatten, die gefährliche Periode überstanden zu haben.

2. Die Ausrichtung der zehnten Plage wird theils Jehovah selbst (11, 4; 12, 13. 23. 29), theils einem von Ihm gesandten und von Ihm unterschiedenen **Verderber** (הַמַּשְׁחִית K. 12, 23) zugeschrieben. Man hat den Ausdruck משחית zwar als Abstractum = Verderben, fassen wollen, aber Vs. 13, wodurch dies bewiesen werden soll, sagt nicht: „es wird unter euch eine Plage zum Verderben nicht sein“, sondern: „es wird bei euch keine Plage für den Verderber sein“ (d. h. kein Geschäft des Plagens, kein Anlass zum Plagen). So weit wir das Walten Gottes an Israel und für Israel bisher aus der Geschichte erkannt haben, können wir in dem Verderber, den Jehovah sendet, in dem und durch den aber Jehovah auch persönlich erscheint und wirkt, Niemand anders erkennen, als den Engel, den wir als Repräsentanten Jehovah's schon in der Patriarchengeschichte kennen gelernt haben (Bd. I. § 50, 2); — vor dem Moseh, als er ihm im feurigen Busche erschien, seine Schuhe auszog und sein Angesicht ver-

hüllte (K. 3, 2. 5. 6); — als die Erscheinung Jehovah's, die dem Moseh in der Herberge entgegentrat, um ihn zu erwürgen (K. 4, 24). Insofern das Gericht ein Zornesgericht ist und Verderben über den Sünder bringt, ist auch der Richter ein Verderber. Da aber Ps. 78, 49 von einem Heere der Engel des Uebels (מִשְׁלַחַת מַלְאֲכֵי רָעִים, denn רעים ist, wie חַיִּים = das Leben, ein Abstractum = das Uebel, das Böse, und Engel, die Uebeles wirken, sind noch nicht böse Engel), die bei den ägyptischen Plagen betheiligt gewesen, die Rede ist, so kann man fragen, ob nicht auch hier eine Vielheit plagender Engel unter משחית zu verstehen sei. משחית heisst, wie Hofmann (Schriftbew. I, 310) richtig bemerkt, das Werkzeug des Verderbens, welches ebenso wohl eine Einheit, als eine Vielheit sein, und auch im letztern Falle wegen der Einheit des Princips, das dieselbe in Bewegung setzt, als Einheit gedacht und benannt werden kann. So heisst z. B. 1 Sam. 13, 7 eine ganze Heeresabtheilung, die auszog um das Land zu verheeren, המשחית, während andrerseits auch 2 Sam. 24, 16 der Engel des Herrn, der zu Davids Zeit Jerusalem mit einer Pest schlug, הַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית genannt wird. Berücksichtigen wir aber einerseits, dass in der angezogenen Psalmstelle die Thätigkeit der מַלְאֲכֵי רָעִים nicht auf die Tödtung der Erstgeburt allein, sondern auf die Gesammtheit aller ägyptischen Plagen bezogen wird, und andrerseits, dass das Vorüberziehen des Verderbers (d. h. von einer Thür zur andern) im Exodus so sehr hervorgehoben ist, so werden wir sagen müssen, dass die Psalmstelle uns nicht nöthigt, bei der zehnten Plage an eine Vielheit von verderbenden Engeln zu denken, Exod. 12 dagegen viel natürlicher von einem einigen Verderber verstanden wird.

3. Die Frage, ob Pharao den Israeliten **bedingte oder unbedingte Erlaubniss** zum Abzuge gegeben habe, d. h. ob die Israeliten mit oder ohne die Verpflichtung zur Rückkehr abgezogen seien, wird verschieden beantwortet. Mir scheint die Erlaubniss als eine unbedingte angesehen werden zu müssen. Zwar hat Moseh anfangs nur um Entlassung zu einer dreitägigen Reise in die Wüste nachgesucht, wobei die Aussicht auf Rückkehr noch offen gelassen war (vgl. § 12, 4); und noch bei der vierten Plage, seitdem aber nicht mehr, tritt Moseh's Fordrung in dieser beschränkten Fassung auf. Es liegt in der Natur eines Krieges, dass der Sieger bei jedem neuen Siege die Friedensbedingungen steigert, und der Besiegte immer mehr von seinen Ansprüchen ablässt. Letzteres that Pharao, wie die Urkunde ausdrücklich berichtet. Erstres werden wir auch bei Moseh voraussetzen dürfen, um so mehr als seine anfängliche Fordrung aus purer Rücksicht gegen Pharao so beschränkt und geringfügig angelegt war, dass er in keiner Weise damit ausreichen konnte, und auch im Falle der Willfährigkeit Pharao's sie hätte steigern müssen. Wie viel leichter war dies bei der Hartnäckigkeit und stets sich wiederholenden Wortbrüchigkeit Pharao's! Jede frühere Zusage Moseh's wird durch Pharao's wiederkehrenden Treubruch annullirt, — und als nun vollends nach der neunten Plage der König den Boten Jehovah's zur Thüre hinausgeworfen und ihm den Tod angedroht hatte, wenn er es je wieder wagen werde, ihm unter die Augen zu kommen; — als in Folge dessen Moseh gesprochen: „Wie du gesagt hast, ich will nicht mehr vor deine Augen kommen" und mit „brennendem Zorne" von Pharao weggegangen war (10, 29; 11, 8), — da waren alle Unterhandlungen auf dem bisherigen Boden für immer abgebrochen. Von jetzt an soll Moseh nicht mehr um die Erlaubniss bitten, in die Wüste ziehen zu dürfen, sondern Pharao selbst und sein Volk sollen Moseh und Israel bitten und flehen, Aegypten zu verlassen, als um eine Gnade und Wohlthat. Wenn aber jetzt die Sachen so stehen, dass der Auszug der Israeliten eine Wohlthat für Aegypten war, dann werden die Aegypter nicht

gefordert, nicht einmal gewünscht haben, dass die Israeliten wiederkehren möchten; mussten sie doch befürchten, ja mit Sicherheit voraussehen, dass in diesem Falle über kurz oder lang das alte Elend sich erneuern werde. Die später eintretende Sinnesändrung Pharao's, die ihn den Israeliten mit Heeresmacht nachjagen lässt, um sie mit Gewalt zurückzuholen, verschlägt dagegen nichts, denn sie war Resultat eigener und göttlicher Verstockung, durch welche sich das Gericht über ihn vollendet. — Wie namentlich Pharao auch nicht im Entferntesten daran gedacht hat, dass die Israeliten zurückkehren würden, vielmehr mit völliger Sicherheit das Gegentheil vorausgesetzt hat, zeigt deutlich seine Verwundrung, als er hört, dass sie nicht geradenwegs nach Asien gezogen, sondern diesseits des rothen Meeres im ägyptischen Gebiete geblieben sind (§ 14, 5). „Sie sind verirret, sagt er, die (ägyptische) Wüste hat sie beschlossen." Die ganze Situation ist hier so angethan, dass wir unmöglich aus dem Nachjagen Pharao's schliessen können, er habe den Israeliten nur die Erlaubniss zu einer dreitägigen Reise in die Wüste, nicht zu einem völligen Auszuge, gegeben. Denn Pharao jagt ihnen nicht nach, weil sie (der angeblichen Erlaubniss entgegen) die ägyptische Grenze überschritten haben, sondern im Gegentheil, **weil** sie innerhalb des ägyptischen Gebietes geblieben sind. Sie haben also nicht gegen die Erlaubniss, wohl aber gegen die Erwartung Pharao's gehandelt. — Ja, hätten die Israeliten den directen Weg nach Kanaan eingeschlagen, oder wären sie um den Meerbusen herum geradenwegs nach dem Sinai gezogen, so wäre die gegnerische Auffassung wenigstens von dieser Seite her möglich. Da sie aber im ägyptischen Gebiete bleiben, also jedenfalls nicht über die angeblich ihnen zugestandene Competenz hinausgehen, so sieht man nicht ein, warum Pharao sich beeilt, mit Gewalt ihre Rückkehr zu erzwingen. Musste er, wenn die Sachen so lagen, nicht vielmehr daraus die Ueberzeugung gewinnen, dass es den Israeliten wirklich Ernst sei, nach vollbrachtem Opfer zurückzukehren, und wozu dann die Anwendung von Gewalt? Pharao's Unternehmen ist nur dann begreiflich, wenn der Abzug der Israeliten allgemein als ein förmlicher, eigentlicher Auszug angesehen wurde. Und ist das nicht auch ausdrücklich in den Worten Pharao's ausgesprochen: „Warum haben wir das gethan, dass wir Israel haben gelassen, dass sie uns nicht dienten?" Also er selbst sagt: er habe Israel gelassen, dass es ihm nicht weiter diene. Ist das nicht ein Zeugniss für die unbedingte Entlassung aus Pharao's eigenem Munde? Was bedürfen wir weiter Zeugniss? — Der König denkt, der thörichte Entschluss Israels, der ihm sonst unbegreiflich scheint, sei ein Zeugniss, dass das Volk von seinem Gotte verlassen und mit Unverstand geschlagen sei, — darauf hin ändert er seinen Sinn und jagt ihnen nach.

Man hält uns aber die Worte in Exod. 12, 31 entgegen, wo der König, als er zum letztenmale Moseh und Aharon vor sich fordern lässt, zu ihnen spricht: „Machet euch auf, und ziehet aus von meinem Volke, ihr und die Kinder Israel; gehet hin und dienet Jehovah, wie ihr gesagt habt, nehmet auch eure Schafe und Rinder, wie ihr gesagt habt, gehet hin und segnet mich auch." Hier, meint man, spreche Pharao es ja ausdrücklich aus, dass er ihnen den Abzug nur auf Grund der frühern Fordrung, also auch in dem Maasse der frühern Fordrung, zugestehe. Allein so lange der Grundsatz gilt, dass das Zweifelhafte aus dem Gewissen, das Undeutliche aus dem Deutlichen erklärt und verstanden werden müsse, wird man auch Exod. 12, 31 aus Exod. 14, 5. 6 und nicht umgekehrt, auslegen und verstehen müssen. Denn dass die Worte Pharao's in Exod. 12, 31 platterdings nicht anders als von der Gestattung eines bloss bedingten Abzuges verstanden werden können, wird Niemand behaupten dürfen. Macht ja doch

Pharao mit keinem Worte die Rückkehr zur Bedingung, wie man nach Exod. 8, 28 und 10, 10 erwarten müsste. Wenn er aber seiner Gewährung die Worte hinzufügt: „Dienet Jehovah, wie ihr gesagt habt“, so hat das auch bei der Voraussetzung, dass die Erlaubniss eine unbedingte gewesen sei, einen vollen und gewichtigen Sinn, namentlich, wenn man es zu Exod. 8, 25. 26 und 10, 24—26 in Beziehung stellt, wodurch man berechtigt wird, es dahin zu deuten, dass er ihrem beabsichtigten Opfer keinerlei Beschränkung weiter auferlegen wolle. Dass er aber dieses Opfers ausdrücklich und insonderheit erwähnt, hat seinen Grund im Folgenden: „Gehet hin und segnet mich auch!“ Er bittet sie nämlich, dass das beabsichtigte Opfer auch für seine und seines Volkes Wohlfahrt gelten möge, dass Israel aus Dankbarkeit Jehovah's Gnade durch Fürbitte ihm zuwenden möge. Wenn er aber seine Erlaubniss mit den Worten ausspricht: „Ziehet aus von meinem Volke“, so wird man zugestehen müssen, dass diese Worte viel eher auf unbedingte als auf bedingte Erlaubniss lauten.

4. Ueber das angebliche **„Leihen“ und „Entwenden“ der goldenen und silbernen Geräthe** vgl. besonders Hengstenberg in den Beitr. III, 507—526. Die betreffenden Bibelstellen sind Exod. 3, 20—22; 11, 1—3; 12, 35. 36. An der ersten Stelle tritt der Beraubung der Aegypter als göttliche Verheissung, in der zweiten als göttlicher Auftrag, in der dritten als That der Israeliten auf. Allen drei Stellen ist gemeinsam: dass die Israeliten die Gefässe (und Kleider) von den Aegyptern fordern (entlehnen? שָׁאַל), und dass Gott dem Volke Israel Gnade giebt in den Augen der Aegypter. In der dritten wird das Geben der Aegypter als ein הִשְׁאִיל (Leihen? Schenken?); in der ersten und dritten das Nehmen der Israeliten als ein Berauben (Entwenden? נָצַל) bezeichnet; in der ersten wird ausserdem als Zweck der Fordrung angegeben: „Damit ihr nicht leer ausziehet.“

Die meisten Ausleger deuten das השאיל als leihen. Dann aber muss, da die Israeliten nicht nach Aegypten zurückkamen und es wussten, dass sie nicht zurückkommen würden, ihr Leihen als ein betrügerisches, als ein Diebstahl, angesehen werden, und was das Schlimmste ist, Gott selbst erscheint als Veranlasser und Urheber dieses Diebstahls. Diese Schwierigkeit hat man auf mannigfaltige Weise zu beseitigen gesucht. Man beruft sich 1) darauf, dass Gott dem Schöpfer aller Dinge auch das Eigenthumsrecht über alle Güter der Schöpfung mit unbedingtem Dispositionsrechte zustehe, und er demzufolge diese Güter auch ohne Weitres von dem einen Lehnsbesitzer auf einen andern übertragen könne. So Abenesra, Augustin, Luther, Calvin, Pfeiffer, Calov, Buddeus etc. Augustin motivirt den göttlichen Willensbeschluss noch näher dadurch, dass die Aegypter das ihnen von Gott verliehene Gold zu ungöttlichen Zwecken, nämlich zum Götzendienste verwandt hätten, die Israeliten es aber zum Bau der Stiftshütte hätten verwenden sollen, worin K. v. Raumer ihm beistimmt. — Dieser Auffassung liegt ohne Zweifel ein gewisses Maass auch hier anwendbarer Wahrheit zu Grunde, aber dieses Maass von Wahrheit reicht bei Weitem nicht aus, das fragliche Aergerniss zu beseitigen. Macht Gott auf dem Wege der Weltregierung, durch diese oder jene Schickung, den Einen zum Besitzer dessen, was bis dahin ein Andrer besessen hat, so ist das in keiner Weise befremdlich oder anstössig, und man wird in solchem Falle mit vollem Rechte das absolute Eigenthums- und Dispositionsrecht Gottes geltend machen. Aber in hohem Grade anstössig und ärgerlich ist es, wenn man ein betrügerisches Leihen als ein von Gott gebilligtes und gebotenes Vehikel der Uebertragung angesehen wissen will. Wir müssen daher diesen Rechtfertigungsversuch als ungenügend erkennen, wenn er nicht, wie allerdings auch häufig geschieht, noch eins der später anzuführenden Ar-

gumente zur Beseitigung dieses Aergernisses zu Hülfe nimmt, und da kommt es denn darauf an, ob er das richtige trifft.

Man stellt 2) die Entwendung der Kleinodien unter den Gesichtspunct der Repressalien, durch welche die Israeliten sich nach Gottes Willen und Gebot für die langjährigen von ihnen unrechtmässiger Weise erzwungenen Frohndienste bezahlt gemacht hätten. So Philo, Clemens v. Alex., Tertullian, Irenäus, Theodoret, Grotius etc. Auch dieser Auffassung können wir, wie sich unten zeigen wird, nicht alle Wahrheit absprechen; aber sie genügt jedenfalls ebenso wenig wie die unter No. 1 besprochene. Dass der Begriff der Repressalien hier überhaupt keine Anwendung finde, will Hengstenberg daraus beweisen, einmal, dass die Israeliten zu den Aegyptern gar nicht in dem Verhältniss einer unabhängigen Macht zu der andern, vielmehr in dem Verhältniss der Unterthanenschaft zum ägyptischen Könige standen, — und dann daraus, dass es sich hier nicht um ägyptisches Staatsvermögen, sondern um Privateigenthum handele. Allein was das Erste betrifft, so kann ich nicht zugeben, dass hier ein reines Unterthänigkeitsverhältniss obgewaltet habe. Die Israeliten waren als ein freies, selbstständiges und unabhängiges Volk nach Aegypten gekommen und hatten sich in den Schutz, nicht in die Unterthänigkeit des ägyptischen Königs begeben. Indem dieser sie mit ägyptischen Ländereien belehnte, traten sie allerdings in ein Vasallenverhältniss zum Könige, welches gewisse Hoheitsrechte des letztern begründete. Aber diese hafteten an den Ländereien nicht an den Personen, und sobald die Israeliten jene an Pharao zurückgaben, hörte alle Verpflichtung zur Unterthänigkeit gegen ihn auf, und Pharao war nicht berechtigt, sie gegen ihren Willen und mit Gewalt im Lande zurückzubehalten. Versuchte er es dennoch, so konnten die Israeliten, weil durch ihre Erklärung, ausziehen zu wollen, ihr Lehnsverhältniss gelöst war, das Recht des Abzuges auch mit Gewalt gegen Gewalt geltend machen. — Was aber den andern Einwand betrifft, dass die Israeliten, weil sie nicht den ägyptischen Privaten, sondern dem Könige und dem Staate Frohndienste geleistet, auch nur am Staatsvermögen, nicht aber am Privatvermögen sich schadlos hätten machen dürfen, so schwindet dies Bedenken durch die Erwägung, dass weil die Schuld der Bedrückung Israels eine solidarische für ganz Aegypten war, auch die Verpflichtung zur Compensation eine solidarische war. — Dennoch ist die Anwendung des Begriffs der Repressalien hier völlig unanwendbar, denn die Israeliten forderten und nahmen ja die Schätze der Aegypter nicht mit Gewalt, sondern sie baten darum und die Aegypter gaben sie ohne allen äussern Zwang. War aber ihr Geben ein Leihen, so kann am allerwenigsten von Repressalien die Rede sein.

Eine eigenthümliche Auskunft hat 3) Justi (über die den Aegyptern abgenommenen Geräthe. Frankf. 1771), dem im Wesentlichen auch Augusti folgt (theol. Blätt. I, 516f.) beigebracht. Beide meinen nämlich, dass die Israeliten den Aegyptern ihr unbewegliches Vermögen als Ersatz oder als Pfand für das Geliehene zurückgelassen hätten. Die Nichtrückgabe des Geliehenen könne also nicht unter den Gesichtspunct des Diebstahls fallen. — Allein von einer Verpfändung lesen wir nichts, und ausserdem wird diese Auffassung unmöglich gemacht durch das Nachfolgende: „Sie entwendeten (raubten) es den Aegyptern.“

Näher auf die eigentliche Schwierigkeit, die in den Ausdrücken leihen und entwenden liegt, gehen die folgenden Rechtfertigungsversuche ein.

Man*) behauptet nämlich 4): Die That der Israeliten sei allerdings gegen das natür-

*) So (nach Hase's Hutterus redivivus. 2. A. S. 58) Eschenmayer in seiner Religionsphilosophie. Ich habe jedoch die betreffende Stelle in dem Buche nicht auffinden können.

liche allgemeine Gesetz, Gott aber habe als höchster Gesetzgeber das Recht, in einzelnen Fällen das natürliche Gesetz aufzuheben, oder davon zu dispensiren. Wir halten es für überflüssig, die Unzulässigkeit dieser Behauptung des Weitern zu erörtern.

Man meint ferner 5): Die Israeliten hätten die Geräthe geliehen, mit der Absicht, sie wiederzugeben, aber da Gott als höchster Besitzer ihnen dieselben nachher zum Eigenthum zugesprochen, wären sie dazu berechtigt worden, sie zu behalten. So z. B. Pfeiffer: Posito mutuo potuit id ex post-facto, intercedente assignatione juris, transire in proprietatem possidentis. Auch hier erscheint eine Widerlegung unnöthig.

Man sagt 6): Die Aegypter haben die Geräthe geliehen in der Erwartung, sie wiederzuerhalten und die Israeliten haben sie entlehnt mit der Absicht, sie zurückzugeben, aber der ägyptische König habe durch seinen Wortbruch und heimtückischen Angriff die Israeliten von aller Verpflichtung zur Rückkehr entbunden und die Rückgabe der Geräthe unmöglich gemacht. So J. D. Michaelis, H. Ewald, Hofmann u. A. Diese Auskunft erweist sich schon dadurch als unzulässig, dass die Israeliten mit aller Sicherheit des Glaubens an Gottes Verheissung vorher wussten, dass sie nicht nach Aegypten zurückkehren würden (Exod 3, 16f.). Auch Hofmann's Bemerkung: „Zwar wusste Mose wohl, dass ihm der Herr verheissen hatte, das Volk nach Kanaan zu bringen, daher er auch Joseph's Gebeine mitnahm; aber er wusste nicht, wie das bewerkstelligt werden würde" — macht die schlechte Sache nicht gut. Moseh wusste also doch, dass das Volk nicht zurückkehren werde noch solle, und er entlehnte dennoch die Geräthe, mit der ausdrücklichen oder stillschweigenden Bedingung, sie zurückzugeben! Ist das nicht Betrug?

H. Ewald (Geschichte II, 52) sieht 7) die so eben besprochene Rechtfertigung als die im Sinne der Urkunde liegende an. Aber nach seiner Meinung giebt die Urkunde die Sage nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern so entstellt und umgestaltet, dass es nur Ewald's scharfsinnigem und prophetischem Blicke möglich gewesen ist, ihre ursprüngliche Gestalt zu erkennen und wiederherzustellen. Diese war nämlich folgende: „Israel hat den Aegyptern die wahre Religion entwendet (?!!), ihnen die rechten Opfergeräthe und damit die rechten Heiligthümer und Opfer selbst (?) entwendet. Das muss offenbar (?!) der ursprüngliche Sinn der Sage sein. In jeder solchen Zeit einer grossen Entscheidung der Geschicke und Religionen zweier Völker kommt es erst ja darauf an, welches der beiden streitenden Völker das Bessere an sich reissen (?!) und welches es sich entwenden lassen will (?!): denn etwas Höheres und Besseres will sich eben im Kampfe bilden, und eine der beiden streitenden Seiten lässt es sich am Ende entreissen (?!); Israel aber als Sieger rühmte sich (?!!) damals mit Recht (?!), das rechte Opfer von den Aegyptern zu sich gebracht zu haben. Aehnlich ist die Erzählung von der Entwendung der Hausgötter Labans durch Rahel, oder die griechische vom Raube des goldnen Vliesses." — Wir meinen, dass diese wahre Erklärung Ewald's nicht das Schicksal der wahren Religion und der rechten Opfer Aegyptens haben wird.

Nicht viel gescheiter ist 8) eine nagelneue Deutung von Schröring (in d. luth. Zeitschr. 1850. S. 284ff.), wonach der ursprüngliche historische Gehalt der Sage darin besteht, dass die Israeliten, im Kampfe mit den Aegyptern siegend, denselben die Reichspalladien entrissen hätten.

Wir kommen endlich 9) zu der Hengstenberg'schen Auffassung, die vor ihm schon von Harenberg, Lilienthal, Rosenmüller, Tholuck, Winer (Lex. Hebr.) u. A., von Keinem aber so eingehend und gründlich vertheidigt worden ist. Sie behauptet, dass die Uebersetzung der bezüglichen Worte durch leihen und entwenden eine

nachweisbar falsche sei, dass vielmehr nach zwingenden sprachlichen und sachlichen Gründen jenes als ein durch moralische Gewalt, d. h. durch Einwirkung Gottes auf die Herzen der Aegypter, abgenöthigtes Schenken, und dieses als ein dadurch zu erklärendes Berauben oder Spoliiren aufzufassen sei. Indem wir uns dieser Deutung als der allein richtigen anschliessen, versuchen wir, die Hengstenberg'sche Argumentation noch nach einigen Seiten hin zu verstärken und zu vervollständigen.

Es fragt sich zunächst, in welchem Sinne die Worte שׁאל und השׁאיל in Exod. 12, 35. 36 aufzufassen sind? ob in dem Sinne von postulavit und dedit, wie Hengstenberg will, oder in dem Sinne von mutuum petiit und mutuum dedit, wie fast alle übrigen Ausleger sie fassen. Denn jedenfalls stehen beide Formen in dem Verhältniss zu einander, dass השׁאיל die Erfüllung oder Gewährung der in שׁאל enthaltenen Bitte ausdrückt. Wäre freilich die Uebersetzung der LXX stets maassgebend, so wäre gar kein Zweifel, denn diese übersetzen: ἤτησαν παρὰ τῶν Αἰγυπτίων... καὶ ἔχρησαν αὐτοῖς, — danach die Vulgata: petierunt... commodaverunt, — und Luther nach Beiden: sie forderten... sie leiheten.

Hengstenberg bestreitet nun nicht bloss die Zulässigkeit des Begriffs leihen in diesem Zusammenhange der Rede, sondern auch überhaupt; wenigstens argumentirt er stets so, als sei es von vornherein, weil schon von sprachlicher Seite her, unzulässig, diesen Begriff herbeizuziehen. Aber darin müssen wir ihm widersprechen. Wie sollten auch sonst die LXX und die Vulgata zu dieser Uebersetzung gekommen sein? Allerdings heisst שׁאל allenthalben (mit Ausnahme einer einzigen Stelle) bloss einfach hin fordern, verlangen, bitten, ohne den Nebenbegriff, den das mutuum petiit aufgenommen hat; allerdings kann das Hifil von שׁאל an der einzigen Stelle, wo es sonst noch vorkommt, nämlich in 1 Sam. 1, 28, unmöglich den Begriff des Leihens, sondern nur den des unbedingten Dahingebens, des Schenkens, haben, denn Hannah giebt den vom HErrn erflehten Sohn nicht leihweise dem HErrn; sie schenkt ihn Dem wieder, der ihn ihr geschenkt hat, denn sie giebt ihn dem Heiligthum mit ausdrücklicher Verzichtleistung auf alle Rechte und Ansprüche an ihn, sie weiht ihn zum lebenslänglichen Nasiräat. — Aber es ist doch auch eine Stelle vorhanden, nämlich 2 Kön. 6, 5, wo das שׁאל unzweifelhaft die Bedeutung des mutuum petiit hat. Wenn dort der Prophetenschüler, dem das Beil ins Wasser fiel, den Verlust um so schmerzlicher empfindet, weil das Beil שָׁאוּל war, so kann das offenbar nicht anders verstanden werden, als dass das Beil fremdes Eigenthum, also geliehen war. Kann aber שׁאל ohne nähere sprachliche Bezeichnung mutuum petiit heissen, so kann ohne Zweifel השׁאיל auch in dem Sinne von mutuum dedit gebraucht werden.

Die Sache verhält sich nämlich so: שׁאל heisst zunächst und ursprünglich: bitten, fordern, verlangen; השׁאיל also: das Erbetene gewähren, das Verlangte geben. In den Worten selbst liegt es nicht ausgesprochen, welcher Art das Bitten und Geben ist, ob ein unbedingtes oder bedingtes, ob das Erbetene zum Eigenthum oder nur zum einstweiligen Gebrauche gefordert und gegeben wird. Ob die Worte da, wo sie vorkommen, mit einer solchen Nebenbedeutung angethan sind, und mit welcher von beiden, muss der Zusammenhang der Rede und die Situation der Begebenheit entscheiden. Fragen wir, welche von beiden die näher liegende, gewöhnlichere und daher auch bei der Auslegung zunächst zu prüfende ist, so muss dies zu Gunsten der erstern beantwortet werden. Denn Jedermann, glauben wir, wird zugeben, dass der bedingte Sinn des Verlangens und Gebens ein von der Grundbedeutung der Worte entfernterer ist, als der unbedingte. Auch im Sprachgebrauch bestätigt sich diese Voraussetzung. שׁאל kommt

nur ein einziges Mal im Sinne von mutuum petiit vor; und השאיל, das ausser unsrer Stelle überhaupt nur noch einmal vorkommt, wird dort in der völlig gesicherten Bedeutung dedit, donavit gebraucht. Die Sache steht also so, dass wir verpflichtet sind, es zuerst mit dieser Bedeutung zu versuchen, und erst dann berechtigt und verpflichtet sind, die andre Bedeutung herbeizuziehen, wenn wir mit jener nicht durchkommen, d. h. wenn der Zusammenhang der Rede und die Situation der Begebenheit uns nöthigen, der Bedeutung leihen den Vorzug zu geben.

Situation und Zusammenhang sprechen aber, scheint uns, entschieden für die erste Bedeutung. Das entscheidendste Moment bei dieser Frage ist offenbar dies, ob die Aegypter die Rückkehr der Israeliten erwarteten, oder doch durch deren ausdrückliche oder stillschweigende Zusage zu erwarten berechtigt waren. Ist diese Frage zu bejahen, so nöthigt sie indess noch nicht dazu, nur an ein Leihen und nicht an ein Schenken zu denken, denn auch wenn die Aegypter die Rückkehr der Israeliten erwarten durften, konnten sie ihnen doch kostbare Geräthe und Kleider schenken. Lag die Sache aber so, dass die Aegypter an die Rückkehr der Israeliten gar nicht dachten und denken konnten, dann versteht es sich auch von selbst, dass auf beiden Seiten nur von einem Schenken, nicht von einem Leihen die Rede gewesen sein kann. So lag sie aber in der That, wie wir schon oben in der dritten Erläutrung zu diesem § gezeigt haben.

Auch die an allen drei Stellen wiederkehrende Angabe, dass die Willigkeit der Aegypter zum Geben eine Folge der Einwirkung Gottes auf ihre Herzen gewesen sei („Gott gab dem Volke Gnade in den Augen der Aegypter"), führt viel mehr auf ein Schenken als auf ein Leihen. Und wenn in Exod. 3 gesagt wird: „Fordert von den Aegyptern und ich will euch Gnade geben vor ihnen, dass ihr nicht leer auszieht", so ist erstens klar (zumal wenn man die Verheissung in Gen. 15, 14, die hier wieder aufgenommen wird, vergleicht), dass das Geforderte ihnen zum Eigenthum werden soll; zweitens, dass es ihnen nicht durch die Unmöglichkeit der Rückgabe, sondern durch die Einwirkung Gottes auf die Herzen der Aegypter, zum Eigenthum werden soll, und drittens, dass das Fordern nicht in dem Sinne von entlehnen gemeint ist.

Doch noch bleibt eine Schwierigkeit, und wie die Gegner unsrer Auffassung meinen, die bedeutendste, nämlich das: וַיְנַצְּלוּ אֶת־מִצְרָיִם in K. 12, 36. Aber gerade hieraus gewinnt unsre Auffassung ihre grösste Stärke, und es ist Hengstenberg's Verdienst, darauf zuerst mit Nachdruck aufmerksam gemacht zu haben. Die LXX übersetzen dies richtig durch: *καὶ ἐσκύλευσαν τοὺς Αἰγυπτίους*, die Vulgata ebenso durch: et spoliaverunt Aegyptios, Luther entschieden falsch durch: Sie entwendeten es den Aegyptern. נצל hat nie die Bedeutung: entwenden, stehlen, es bezeichnet nie die Wegnahme oder Aneignung einer Sache mit List und Heimlichkeit, durch Betrug und Ränke, sondern hat immer und ausnahmslos nur die Bedeutung des Raubens, Plünderns, Spoliirens, oder des Wegnehmens mit Gewalt. Das passt aber platterdings nicht zu dem Leihen, denn ein Leihen mit der Absicht nicht wiederzugeben, ist Betrug, nicht Gewalt. Fragen wir wie Luther zu dieser Verschiebung des Begriffes gekommen sei, so liegt die Vermuthung nahe, dass die irrige Auffassung des השאיל, als eines Leihens, ihn dazu veranlasst habe. Er fühlte ohne Zweifel, dass das spoliare schlecht zu dem mutuum petiit und mutuum dedit passe, dass vielmehr das Eine das Andre ausschliesse, und statt von der richtigen Bedeutung des נצל aus die falsche Uebersetzung des השאיל zu corrigiren, liess er sich durch das Ansehen der LXX und Vulg. verleiten von der falschen oder doch wenigstens zweifelhaften Bedeutung des השאיל aus die richtige Bedeutung des נצל zu alteriren.

Aber passt denn das „Berauben und Spoliiren“ zu dem Schenken? — Auf den ersten Blick hat es etwas Befremdendes, wenn wir mit Ja antworten. Bei näherer Einsicht verliert sich aber dies Befremden. Der Verfasser will es hervorheben, dass den Aegyptern Gewalt angethan worden ist, dass sie in Folge des Krieges ihrer Habe beraubt worden sind, dass Israel „gleichsam mit der Beute seiner mächtigen Feinde beladen, zum Zeichen des Sieges, welchen Gottes Allmacht seiner Ohnmacht verliehen, davon gezogen sei. Die Erfüllung entspricht der Verheissung in Gen. 15, 14 („Darnach sollen sie ausziehen mit grossem Gut“) und in Exod. 3, 19 ff.: „Ich weiss, dass man euch nicht wird ziehen lassen ohne durch eine starke Hand, und Ich will meine Hand ausstrecken und Aegypten schlagen mit allerlei Wundern, und will diesem Volke Gnade geben vor den Aegyptern, dass, wenn ihr ausziehet, ihr nicht leer ausziehet.“ Indem die Urkunde, sagt Hengstenberg, „die Geschenke der Aegypter als eine Beute bezeichnet, welche Gott seinem Heere (12, 41) zugetheilt, macht sie darauf aufmerksam, dass die Ertheilung dieser Geschenke, die sich äusserlich als ein Werk der Gutmüthigkeit der Aegypter darstellt, von einem andern Geber herrühre, dass die äusserlich freie Handlung der Aegypter durch einen innerlichen göttlichen Zwang, dem sie nicht widerstehen konnten, bewirkt wurde.“ Ohne diese göttliche Gewalt würden die Aegypter den verhassten und verachteten Hirten, die ihnen so viel Unheil gebracht, lieber alles Böse angethan haben. „Zugleich ist der Ausdruck gewählt mit Bezug auf das Verfahren der Aegypter, für das sie hier Gott und seinem Volke Genugthuung leisten müssen. Sie hatten Israel beraubt (durch die ungerecht erzwungenen Frohndienste); jetzt trägt Israel Aegyptens Raub davon.“ Was aber hier an Aegypten geschah, ist ein Urbild und Vorbild für jeden ähnlichen Conflict Israels mit dem Heidenthum, denn Aegypten ist für das Reich Gottes der Erstling und der Repräsentant des gesammten Heidenthums. Darum heisst es noch Sach. 14, 14 mit offenbarem Rückblick auf unsre Begebenheit: „Es werden versammelt werden die Güter aller Heiden, die umher sind, Gold, Silber und Kleider über die Maassen viel.“ — Es wäre demnach hier, wo es sich um einen principiellen und fundamentalen Kampf und Sieg über das Heidenthum handelt, gegen das göttliche Decorum gewesen, wenn Jehovah sein Volk ohne Ersatz für die Beeinträchtigungen und Beraubungen, die es in Aegypten widerrechtlicher Weise erlitten, hätte abziehen lassen; — der Sieg wäre nur ein halber, und als solcher (bei der principiellen Bedeutung dieses Stückes der Geschichte) gar keiner gewesen, wenn Israel nicht auf diese Weise vollständige Satisfaction erhalten hätte.

So und nur so verlieren die angezognen Stellen des Exodus alles Bedenkliche und Befremdliche; nur so geschieht den Worten und der Sache völlig Genüge; nur so tritt die Begebenheit unter einheitlichen Gesichtspunct mit der Gesammtheit der Wunder, Zeichen und Ereignisse in Aegypten; nur so erklärt es sich, dass sie der Urkunde so wichtig und bedeutungsvoll erscheint, dass sie ihrer dreimal, in jeder möglichen Form der Darstellung (als Verheissung, Gebot und Erfüllung) in aller Ausführlichkeit erwähnt, ja dass schon 650 Jahre vorher die Verheissung an Abraham (Gen. 15, 14) auf sie hinweist. Denn jetzt erkennen wir, dass sie die eigentliche Spitze aller Zeichen und Wunder, aller Ereignisse und Erfolge in dieser Zeit der Erlösung Israels vom Joche der Aegypter war. Jede andre Deutung, die den Begriff des Leihens festhalten will, geräth in Conflict mit der Idee der Heiligkeit Gottes. Alle Momente der Wahrheit aber, welche den oben zurückgewiesenen Rettungsversuchen zu Grunde liegen, finden bei unsrer Auffassung ihre Anerkennung und rechte Würdigung.

Ehe wir jedoch von dieser Begebenheit scheiden, müssen wir noch eine andre Frage

in Erwägung ziehen, die meistens gar nicht in Betracht gezogen, und wo dies geschehen, irrig beantwortet worden ist. Ich meine nämlich die Frage, was für Gaben die Israeliten gefordert haben, warum gerade diese, und zu welchem Zwecke?

Ewald meint, die geforderten Gefässe und Kleider hätten unstreitig zu dem von den Kindern Israel zu feiernden Opferfeste (behufs dessen Moseh um Entlassung des Volkes bei Pharao nachgesucht hatte) dienen sollen, es seien also Opfergeräthe und Priesterkleider gewesen, und zwar solche, die auch schon bei den Aegyptern für diesen religiösen Zweck bestimmt waren. Aber wie reimt es sich dazu, dass nach Exod. 3 „ein jegliches Weib von ihrer Nachbarin und Hausgenossin" die Geräthe und Kleider fordern soll? Glaubt denn Ewald, dass alle ägyptischen Weiber oder doch wenigstens alle diejenigen, die bei oder unter den Israeliten wohnten, im Besitz von Opfergeräthen und Priesterkleidern gewesen seien? Der Kenner des ägyptischen Alterthums wird doch wohl wissen, dass dies bei der scharfen Kastengliederung des alten Aegyptens geradezu undenkbar ist. Justin (hist. 36, 2. 13) weiss freilich von Moseh zu erzählen: Sacra Aegyptiorum furto abstulit, — aber er lässt doch wenigstens nicht die Sacra Aegyptiorum den Weibern der ägyptischen Fellah's abgestohlen werden, sondern denkt sich ohne Zweifel die Sache so, dass Moseh an der Spitze eines israelitischen Heeres in die ägyptischen Tempel eingebrochen sei und dieselben geplündert habe. — Wer aber etwa Justin's Bericht in diesem Puncte für getreuer hält als den des Exodus, dem wollen wir seine Freude nicht durch unzeitige Bestreitung und Widerlegung seiner Ansicht stören.

Auch Hofmann denkt sich, dass die goldenen und silbernen Gefässe der Aegypter von den Israeliten für die bevorstehende Festfeier in der Wüste erbeten (erborgt) worden seien. Aber er sieht darin nicht, wie Ewald, ägyptische Opferschaalen und andres ägyptisches Opfergeräthe, sondern wohl Haus- oder Tafelgeräthe der Aegypter. Doch auch diese Auffassung erweist sich bald als eine irrige und unzulässige. Denn auch gegen sie gilt noch das Gebot in Exod. 3, dass ein jedes Weib von ihrer Nachbarin oder Hausgenossin solche Gefässe fordern solle. Ist es wohl denkbar, dass alle Aegypter, auch die ärmern und geringern unter ihnen (denn diese und nicht die Reichen und Vornehmen haben wir uns doch vorzugsweise als mitten unter den Israeliten, oder gar bei ihnen zur Miethe wohnend zu denken) goldene und silberne Koch-, Haus- oder Tafelgeschirre besessen hätten. Gewiss waren auch die Ansichten über Reinheit und Unreinheit der Geräthe damals bei den Aegyptern nicht minder wie bei den Israeliten viel zu delicat und häkelig, als dass die Israeliten (gleichviel ob heilige oder profane) Gefässe von den unheiligen Aegyptern zu dem heiligsten Opfer hätten brauchen mögen, oder umgekehrt, dass die Aegypter den Israeliten solche zu ihrem Gräueldienste (Exod. 8, 26) hätten leihen mögen. — Auch weiss diese Auffassung nichts mit den Kleidern anzufangen, die doch mit den Geräthen unter denselben Gesichtspunct zu stellen sind. Endlich wird diese Auffassung auch durch den Ausgang widerlegt. Die Israeliten wussten allerdings, als sie die goldenen Geräthe und die Kleider der Aegypter begehrten, noch nicht, wie das Fest und Opfer in der Wüste gefeiert werden solle (Exod. 10, 26), und so ist es wenigstens nicht unmöglich, dass sie sich dachten, ein jedes israelitische Weib (Exod. 3) und ein jeder israelitische Mann (Exod. 11) bedürfe dazu eines oder mehrerer goldenen und silbernen Gefässe. Aber wahrscheinlich ist dies doch gewiss nicht! Ueberdem, wenn auch Moseh und die Israeliten nach Exod. 10, 26 noch nicht wussten, wie das Fest vor sich gehen solle und was dazu nöthig sei, so wusste es Gott doch, und Er ist es, der den Israeliten anbefiehlt, die goldenen und silbernen Geräthe zu fordern. Vergleichen wir

nun den Erfolg, nämlich die Art und Weise, wie das beabsichtigte Opfer in der Wüste wirklich gefeiert wurde (Exod. 24), so finden wir hier nicht die mindeste Erwähnung davon, dass die von den Aegyptern geborgten Geräthe dazu gebraucht worden seien; ja noch mehr, es zeigt sich, dass dazu nur ein einziges Opferbecken (24, 6) gebraucht worden ist. Wir müssen also sagen, im Sinne Gottes wenigstens konnte es nicht liegen, die Gefässe zum Opferdienste verwenden zu lassen. War aber dies nicht der Zweck, um dessen willen Gott den Israeliten anbefahl, die goldenen und silbernen Geräthe zu fordern, so muss Gott einen andern Zweck dabei im Auge gehabt haben. Wir glauben, dass dieser in der Urkunde auch deutlich genug angedeutet ist. Doch darauf können wir erst weiter unten eingehen.

Vorest müssen wir uns klar zu werden suchen, was denn unter den כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּשְׂמָלֹת eigentlich an diesem Orte zu verstehen ist. Sprachlich haben die Worte gar keine Schwierigkeit. כְּלִי, plur. כֵּלִים, abgeleitet von כלה, bedeutet, wie Gesenius im thes. sagt: quidquid factum, confectum, paratum. Es ist ein „vocabulum late patens“ wie kaum ein andres, denn mit diesem Namen wird im alten Testamente alles mögliche Geräthe benannt, Hausgeräthe, Handwerksgeräthe, Opfergeräthe, Gefässe aller Art und jeglicher Bestimmung, Waffen, Kleider, Geschmeide, Kleinodien etc. Treten die כלים als goldene und silberne auf, so wird natürlich dadurch der weitschichtige Begriff des Wortes bedeutend eingeschränkt. Es sind dann eben nur solche Geräthe darunter zu verstehen, die häufig oder gewöhnlich von kostbarem Metalle angefertigt wurden. Und das geschah in der Regel nur beim Geschmeide (Ringe, Spangen, Ketten etc.), bei Heiligthümern (Opfergeräthen etc.), und bei Haus- und Tafelgeräthe vornehmer und reicher Familien. Da das edle Metall am häufigsten zu dem erstgenannten Zwecke verarbeitet wurde, so liegt es auch am nächsten, unter כלי כסף וכלי זהב, wo der Ausdruck durch Wort oder Zusammenhang nicht näher bestimmt ist, Kleinodien und Geschmeide darunter zu verstehen. So wird es also schon von diesem abstracten Standpuncte aus wahrscheinlich, dass wir hier zunächst und vorzugsweise nicht an Hausgeräthe und Tafelgeschirr, sondern vielmehr an Schmucksachen, Geschmeide und Kleinodien zu denken haben. In diesem Sinne wird der Ausdruck ohne alle nähere Bezeichnung z. B. in Gen. 24, 53 gebraucht: „Und Elieser zog hervor כלי כסף וכלי זהב ובגדים, und gab sie der Rebekka. Was kann hier, trotz des Mangels aller nähern Bestimmung, unter dem Ausdrucke vernünftiger Weise Anderes verstanden werden, als weibliche Schmuck- und Putzsachen? In demselben Sinne wird כלי זהב in Exod. 35, 22 gebraucht, indem hier unter demselben beispielsweise Agraffen, Ohr- (Nasen-)ringe, Finger- (Siegel-) ringe und Spangen subsummirt werden; ebenso in Num. 31, 50, wo ausser dem genannten Geschmeide noch Fusskettchen und Armbänder unter diesem Namen auftreten.

Diese Stellen zeigen deutlich, dass der Sprachgebrauch unter goldenem und silbernem Geräthe vorzugsweise Geschmeide verstand. Sehen wir nun unsre Stellen näher an, so werden wir uns bald überzeugen, dass auch hier nichts Anderes darunter verstanden werden könne. Schon dies, dass neben den goldenen und silbernen Geräthen auch Kleider genannt sind, führt dazu, jene mit diesen unter gleiche Kategorie zu stellen, d. h. Geschmeide darunter zu verstehen, — da die Kleider offenbar als Feierkleider zu fassen sind. Noch entschiedener werden wir zu dieser Auffassung gedrängt, wenn wir beachten, dass in Exod. 3 allein **Weiber** als die Fordernden, wie als die Gebenden, genannt sind. Es zeigt sich, dass es sich hier um Dinge handelt, die man vorzugsweise bei Weibern zu suchen berechtigt ist, und deren Besitz den Weibern zumeist am Herzen liegt. Dann werden wir aber weder an Opfergeräthe, noch an Haus-

und Tafelgeräthe, sondern nur an Geschmeide zu denken haben. Auch löst sich so die Schwierigkeit, die wir oben der Hofmann'schen Auffassung entgegenstehend fanden. Goldenes und silbernes Tafelgeschirr, und noch weniger goldene und silberne Opferschaalen, Opferbecken etc. werden wir gewiss nicht im Besitze jeder einzelnen ägyptischen Familie voraussetzen können, aber den Besitz eines goldenen oder silbernen Ringes, eines Armbandes, einer Spange oder dergl. werden wir auch bei einer sonst armen Aegyptierin, ohne uns in das Gebiet der Unwahrscheinlichkeit zu verirren, voraussetzen dürfen.

Wenn aber in Exod. 11 neben den Weibern auch noch Männer als Gebende und Nehmende genannt werden, so wird, hoffen wir, Niemand meinen, dass dies mit unserer Auffassung im Widerspruch stände. Denn neben den goldenen und silbernen כלים werden auch Kleider genannt, deren die Männer ebenso sehr bedürfen, wie die Weiber. Im Uebrigen entbehrte ja auch der Anzug der Männer nicht ganz des silbernen und goldenen Schmuckes. Judah trug z. B. einen Siegelring (Gen. 38, 18) und Josef einen goldenen Ring und eine goldene Halskette (Gen. 41, 42).

Ein weiterer Beweis für die ausschliessliche Richtigkeit dieser Auffassung liegt in den Worten (Exod. 3, 22): וְשַׂמְתֶּם עַל־בְּנֵיכֶם וְעַל־בְּנֹתֵיכֶם. Luther übersetzt dies nach Vorgang der LXX und der Vulgata: „Die sollt ihr auf eure Söhne und Töchter legen", d. h. behufs des Transportes. Es ist dies ein Missverständniss, welches sich mit Nothwendigkeit aus der falschen Deutung der כלים als Gefässe (σκεύη, vasa) ergab, und das bei der richtigen Auffassung von כלים sich auch von selbst erledigt. Schon unter der Voraussetzung, dass כלים Gefässe (Becken, Kessel, Schaalen, Leuchter etc.) seien, hat jene Uebersetzung etwas hoch Befremdendes. Hatten denn, muss man fragen, die Israeliten, die doch vorzugsweise Viehzucht trieben, keine Esel und andre Lastthiere, denen sie das Gepäck hätten aufladen können? so dass sie ihre Söhne und Töchter als Surrogat der fehlenden Lastthiere hätten verwenden müssen? Lesen wir doch Exod. 12, 38, dass die Israeliten mit einer sehr grossen Menge Viehes jeglicher Art ausgezogen seien. — שׂים mit der Präposition עַל kann aber, wenn es von Kleidern, Waffen, Geschmeide etc. gebraucht wird, nur heissen: anziehen, anlegen, vgl. z. B. Gen. 37, 34; 41, 42; Lev. 8, 8 f.; Ruth 3, 3; Ezech. 16, 14 und viele andre Stellen, — und das muss es auch hier bedeuten.

Doch noch ein Weg steht uns offen, um uns völliger zu überzeugen, was unter den כלי כסף וכלי זהב in unserm Falle zu verstehen ist. Da ein jegliches Weib von ihrer Nachbarin, und ein jeglicher Mann von seinem Nächsten solche fordern soll und empfangen hat, so müssen derartige כלים bei den Israeliten fortan in grosser Menge vorhanden gewesen sein. Forschen wir nun, ob ihrer im weitern Verlauf der Geschichte nicht Erwähnung geschieht. Wir stossen dabei zuerst auf Exod. 32, wo die Männer und Weiber, Söhne und Töchter Israels die goldenen Ohrringe sich von den Ohren abreissen, damit Aharon ihnen daraus Elohim mache, die vor ihnen hergehen.

Ferner, trotzdem dass zur Anfertigung des goldenen Kalbes eine nicht ganz unbedeutende Masse von goldenen Schmucksachen consumirt und — dann vernichtet (Exod. 32, 20) worden war, lesen wir bald darauf (Exod. 35, 21 f.), dass die ganze Gemeinde, Männer und Weiber, zum Bau der Stiftshütte und ihrer Geräthe freiwillige Gaben darbrachte: „Agraffen, Ohrringe (Nasenringe?), Siegelringe, Spangen und allerlei sonstige goldene Kleinodien." Nun berücksichtige man, welch' eine Menge Goldes zum Bau der Stiftshütte, deren Balken sämmtlich mit Goldplatten überzogen waren, und zur Anfertigung ihrer Geräthe, die theils aus gediegenem Golde, theils wenigstens mit Gold überzogen waren, aufgehen musste, — und man wird bekennen müssen: der Vorrath der

Israeliten an goldenem Geschmeide muss ausserordentlich, ja wenn wir den Bericht in Exod. 12, 35. 36 nicht kenneten, unbegreiflich und unglaublich gross gewesen sein.

Man wird uns vielleicht entgegen halten (vgl. K. v. Raumer, Der Zug der Israel· p. 3. 4. Anm.), dass nach Num. 4 in der Stiftshütte goldene und silberne Schüsseln, Schaalen, Becher, Kannen, Lampen, Schneuzen, Näpfe und Oelgefässe waren, und meinen, das seien eben die כלים, welche die Israeliten von den Aegyptern bekommen hätten. Aber mit Unrecht, denn Exod. 25, 29. 38 lesen wir, dass diese Schüsseln, Schaalen, Kannen, Becher, Lichtschneuzen und Löschnäpfe erst in der Wüste verfertigt worden sind und zwar nach Vs. 3 ff. aus den freiwilligen Gaben, welche Männer und Weiber in Geschmeide und Kleinodien darbrachten. Man wird ferner vielleicht auch auf Num. 7 verweisen, wonach jeder der zwölf Fürsten Israels eine silberne Schüssel von 130 Sekel, eine silberne Schaale von 70 Sekel, und einen goldenen Löffel von 10 Sekel Gewicht als Weihegeschenke (nämlich als Behälter ihres Speiseopfers) darbrachten, und auch hier meinen, ägyptische Gefässe wiederzufinden. Aber man merke wohl, dort fordert und erhält ein jegliches Weib und ein jeglicher Mann goldene und silberne כלים, hier aber sind es nur die zwölf Fürsten Israels, welche solche Gaben darbrachten; — ferner, diese Darbringung geschah nach Vollendung und Aufrichtung der Stiftshütte, und wahrscheinlich sind diese 12 Schüsseln, Schaalen und Löffel ebenso erst in der Wüste zu diesem Behufe angefertigt worden, wie die in Exod. 25, 29. 38 und in Num. 4, 7. 9 genannten Geräthe. Auch dazu mögen noch die Gaben der Aegypter verwandt worden sein; will man das aber nicht annehmen, so bedenke man, dass es die Fürsten Israels waren, welche sie darbrachten, welche als die Vornehmsten und Reichsten im Volke auch wohl Gold und Silber, — meinetwegen auch silberne Schüsseln und Schaalen so wie goldene Löffel als selbstständiges Eigenthum besitzen konnten. Daraus jedoch, dass die dargebrachten Schüsseln, Schaalen und Löffel bei allen 12 Fürsten genau dasselbe Gewicht haben, sehen wir uns zu der Annahme genöthigt, dass diese Geräthe eben jetzt erst und zu diesem Behufe verfertigt worden sind.

Auch die Situation und Tendenz der ganzen Begebenheit tritt bei dieser Auffassung in ein helleres Licht, so wie es andrerseits sich auch von hier bestätigt, dass nicht von einem Leihen und Entwenden, sondern von einem durch moralischen Zwang abgenöthigten Schenken und daraus hervorgehenden Spoliiren die Rede ist.

Nach dem harten Drucke, unter dem Israel so lange geseufzt hatte, war es kaum anders möglich, als dass bei einem grossen Theile des Volkes der frühere Wohlstand sehr gelitten hatte, dass es in Beziehung auf Vermögens- und Besitzstand sehr heruntergekommen war. Unter solchen Umständen hätte, wenn nicht ein Uebriges geschehen wäre, der Auf- und Auszug Israels im Ganzen und Grossen nur ein ärmlicher sein können; der letzte Eindruck, den das Volk Gottes bei seinem Auszuge aus Aegypten zurückliess, wäre dann der eines elenden, verächtlichen Bettler- und Sklavenhaufens gewesen. Das wäre aber hier ohne Zweifel dem göttlichen Decorum entgegen gewesen; denn des Volkes Schmach war in diesem Falle auch Jehovah's Schmach, so wie andrerseits des Volkes Ehre auch Jehovah's Ehre. Nicht bloss zu genauer Noth, und kaum mit heiler Haut, sollte Israel abziehen, sondern als ein siegendes und triumphirendes Volk, mit den Schätzen Aegyptens beladen, in festlichem Anzuge, mit Feierkleidern angethan, mit Kleinodien und kostbarem Geschmeide, mit goldenen Halsketten, Armspangen u. dgl. geschmückt. Es ging zur Feier eines Festes, des grössten und herrlichsten Festes seiner Geschichte; dazu gehörte auch ein festlicher Anzug, und diesen müssen dem Volke seine Widerwärtigen und abgesagten Feinde liefern, und das ist der Gipfel des Triumphes —

ohne äussern Zwang, ohne Widerstand und Weigerung, auf das blosse, einfache Verlangen Israels hin. So weit ist der Stolz und Uebermuth der Aegypter gebrochen; so sehr hat sich das Blatt gewendet, dass Aegypten um den bis dahin so beharrlich verweigerten Abzug der Israeliten als um eine Wohlthat bitten muss; dass nun nicht die Aegypter, sondern die Israeliten die Bedingungen des Abzugs vorschreiben, und die Aegypter auf jede noch so demüthigende Bedingung ohne Weiteres eingehen.

5. Das alte Testament unterscheidet zwei Klassen von **Erstgebornen**, nämlich die Erstgebornen des Vaters, und die Erstgebornen der Mutter. Jene allein genossen die bürgerlichen Vorrechte der Erstgeburt, nämlich das Recht auf den Principat in der Familie und auf das doppelte Erbtheil, weshalb man sie auch als primogeniti haereditatis bezeichnet hat (vgl. Deut. 21, 15—17). Diese aber, welche zum Unterschiede von jenen als פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם כָּל־בְּכוֹר (Alle Erstgeburt, die jeglichen Mutterleib bricht) bezeichnet werden, hatten keine bürgerlichen Vorrechte, wenn sie nicht auch zugleich Erstgeborne von Seiten des Vaters waren. Hier sind nur die Erstgebornen der Mütter gemeint, und da sie Jehovah geheiligt werden sollen, hat man sie als primogeniti sanctitudinis von jenen unterschieden. Vgl. Seldenus, de success. in bona defunctt. c. 7 p. 26 ff. und Iken diss. II p. 37. — Es fragt sich nun, was es mit der hier befohlenen **Heiligung der Erstgeburt** auf sich habe. Dass an keine Weihung zum Priesterthum zu denken ist, wird schon durch K. 13, 2. 13, wonach die Erstgeburt der Menschen ganz in demselben Sinne geheiligt werden soll, wie die Erstgeburt des Viehes, ausser Zweifel gesetzt. Die Erstgeburten sollen nicht als sacerdotes, sondern als sacrificia dem Herrn geweiht werden. „Heilige mir alle Erstgeburt an Menschen und Vieh, denn sie sind mein“ heisst es Vs. 12. (Vgl. Vitringa, observv. ss. II, 2 p. 272 ff.) Als Jehovah alle Erstgeburt der Aegypter schlagend das Land durchzogen hatte, da war er zwar an allen mit dem sühnenden Blute des Passahlammes bezeichneten Häusern der Israeliten verschonend vorübergegangen, aber an die Erstgeburten der Israeliten hat er dennoch dieselben Ansprüche wie an die Erstgeburten der Aegypter. Dies Recht Jehovah's auf die Erstgeburten gründet sich darauf, dass er der Herr und Schöpfer aller Dinge ist, und dass alles Geschaffene, wie es ihm sein Leben verdankt, ihm auch sein ganzes Leben weihen soll. Die Erstgeburt kommt hier aber als Repräsentant aller Geburten in Betracht: in der Weihung der Erstgeburt ist ihm die ganze Familie geweiht. Der Unterschied zwischen israelitischer und ägyptischer Erstgeburt ist nun dadurch bedingt, dass die Aegypter sich der schuldigen Weihung an Jehovah weigern, wie sich in ihrem hartnäckigen Widerstreben gegen seinen Willen gezeigt hat, Israel aber sich dieser Weihung nicht entzieht, und die Mängel seiner bisherigen Weihung durch das sühnende Blut des Opferlammes deckt. Nun aber gilt im Reiche Gottes das Gesetz, dass Alles, was sich dem Herrn nicht freiwillig weihen will, um durch diese Weihe Leben und Seligkeit zu empfangen, ihm gezwungen geweiht wird, um dem Gericht und der Verdammniss anheimzufallen. Die Tödtung der Erstgeburt der Aegypter fällt daher unter den Gesichtspunct des Bannes (חֵרֶם), der unfreiwilligen, erzwungenen Weihung. Dass aber auch Israels bisherige Selbstweihung an Jehovah eine unzulängliche war, hat sich in der Nothwendigkeit der Opfersühne gezeigt, die deren Mängel bedecken sollte. Die Versöhnung hat aber zu ihrer nothwendigen Ergänzung die Heiligung. Kraft des sühnenden Passahblutes ist die israelitische Erstgeburt verschont worden; soll nun die Verschonung aufrecht erhalten werden, so muss die Heiligung der Erstgeburt ihr folgen. Wie aber in der ägyptischen Erstgeburt als der Repräsentation aller Geburten das ganze Volk der Aegypter der erzwungenen Weihung anheimgefallen ist, so bethätigt sich auch in der Heiligung der israelitischen Erstgeburt die freiwillige

Weihe des ganzen Volkes Israel. Die Verschonung der israelitischen Erstgeburt ist zwar, wie die Erlösung aus Aegypten, geschichtlich nur eine einmalige; aber beide sind eine allen künftigen Geschlechtern zu Gute kommende Thatsache, so dass in der Generation, die damals verschont und erlöst wurde, alle folgenden Generationen mit verschont und erlöst sind (und um dies stets im Bewusstsein zu erhalten, ist eben die jährliche Wiederholung der Passahfeier anbefohlen worden). Darum genügt es auch nicht, dass die Erstgeburten jener ersten Generation zur subjectiven Ergänzung der objectiven Verschonung und Erlösung dem HErrn geheiligt werden; — auch die Erstgeburten aller folgenden Generationen, die in jener mit verschont und erlöst worden sind, müssen Jehovah geheiligt werden. Darum wird diese erstmalige Heiligung der Erstgeburt, bei jeder spätern Erstgeburt zu wiederholen geboten.

Worin die Heiligung der Erstgeburt bestehe, ergiebt sich im allgemeinsten Umrisse aus K. 13, 2: „Denn sie sind mein“. Die Erstgeburt ist des HErrn, sie ist nicht sui juris, sondern Jehovah's Eigenthum, Jehovah's mancipium. Wissen wir nun, wie es sich aus der nächstfolgenden Geschichtsentwicklung herausstellt, dass Jehovah mitten unter Israel seine Wohnung aufzuschlagen gesonnen ist und dass diese Wohnung das Heiligthum Israels werden soll, das Zelt der Zusammenkunft, wo es mit seinem Gotte zusammenkommt, um ihm zu dienen, so werden wir von vornherein erwarten, dass die Heiligung der Erstgeburt, d. h. die Mancipation derselben an Jehovah, sich in oder bei diesem Heiligthume vollziehen werde, und diese Erwartung bestätigt sich auch vollkommen durch die spätere Entwicklung. (Vgl. § 57, 3.) Aber das Heiligthum ist jetzt noch nicht errichtet, und so kann die hier geforderte Heiligung vorläufig nur erst eine Bestimmung zur Heiligung sein, noch nicht die Realisation derselben. Israel soll es aber jetzt schon wissen, dass die Erstgebornen seiner Familien und die Erstgeburten seines Viehes seit jener grossen Nacht der Verschonung und Erlösung nicht mehr sein, sondern Gottes sind. Es kann nicht mehr darüber disponiren nach eigenem Gutdünken, sondern muss in Gehorsam warten, was Jehovah seiner Zeit darüber bestimmen wird. Aber so viel wird doch schon hier kundgethan (K. 13, 13), dass nur das reine, d. h. opferfähige Thier wirklich und unlösbar dem HErrn unmittelbar als Opfer anheimfallen soll, alles übrige Vieh aber entweder getödtet oder durch ein opferfähiges ersetzt, und die Erstgeburt von Menschen gelöst (losgekauft) werden soll. Wie namentlich Letzteres geschehen soll, bleibt späterer Bestimmung vorbehalten (Num. 3, 8; 8, 17; 18, 14—18). Doch was es mit der ganzen Sache auf sich habe, wird schon jetzt (Vs. 14. 15) ihnen deutlich zum Bewusstsein gebracht: „Wenn dich heute oder morgen dein Kind fragen wird: Was ist das? sollst du ihm sagen: Jehovah hat uns mit mächtiger Hand aus Aegypten geführt aus dem Diensthause. Denn da Pharao hart war, uns los zu lassen, erschlug Jehovah alle Erstgeburt in Aegypten... Darum opfre ich Jehovah Alles, was die Mutter bricht, das ein Männlein ist, und alle Erstgeburt meiner Kinder löse ich.“ —

Ebenso wie von der jährlichen Feier der Passahmahlzeit in Exod. 13, 9 wird auch in Vs. 16 von der jedesmaligen Heiligung der Erstgeburt gesagt: „Es soll dir sein zum Zeichen auf deiner Hand, und zum Denkzettel (וּלְזִכָּרוֹן; Vs. 16: zum Stirnband = וּלְטוֹטָפֹת) zwischen deinen Augen. Die spätere pharisäische Praxis gründet auf diese Stellen, so wie auf Deut. 6, 8; 11, 18, die Sitte der תְּפִלִּין oder φυλακτήρια (Matth. 23, 5), d. h. Pergamentstreifen mit Bibelsprüchen beschrieben, die beim Gebete auf Stirn und Hand gebunden wurden; während die Karäer die bezüglichen Bibelstellen nicht buchstäblich, sondern als eine sprüchwörtlich-symbolische Redeweise deuten. Dass unsre beiden Stellen nur die karäische Auffassung zulassen, liegt unzweifelhaft am Tage. Ob aber

dasselbe auch von den beiden deuteronomischen Stellen gelte, ist eine Frage, deren Beantwortung wir der zweiten Abtheilung dieses Bandes vorbehalten müssen.

6. Nach Exod. 13, 18 zogen die Kinder Israel aus Aegypten חֲמֻשִׁים. Die LXX geben dies wieder durch: *πέμπτῃ δὲ γενεᾷ ἀνέβησαν.* So fasst es auch Clericus mit Beziehung auf Gen. 15, 16 und Exod. 6, 16 ff. (Jakob, Levi, Kahat, Amram, Mose). Die Ableitung des Wortes von חָמֵשׁ = fünf hält auch Fuller (Miscell. ss. 5, 2) fest. Er übersetzt das Wort durch *πεμπάδες* und deutet es dahin, dass sie in 5 Columnen geordnet ausgezogen seien. Allein zu Beidem passt der sonstige Gebrauch des Wortes חֲמֻשִׁים nicht (Jos. 1, 14; 6, 12; Richt. 7, 11). In Num. 22, 30. 32 und Deut. 3, 18 werden dieselben, welche in Jos. 1, 14; 6, 12 חמשים genannt sind als חֲלוּצִים (= accincti, expediti ad iter s. ad proelium) bezeichnet. Die Vulg. übersetzt armati, Aquila: *ἐνωπλισμένοι*, Symmachus, *καθωπλισμένοι.* Besser passt zu den angeführten Stellen die Bedeutung „schlachtgerüstet, in Schlachtordnung", wozu dann freilich auch das Bewaffnetsein gehört. Die Etymologie ist zweifelhaft. Gesenius vergleicht die verwandten Stämme חמץ = acer fuit, חמס = violenter egit, oppressit und das Arabische حمس = acer, strenuus fuit in proelio. Man wendet gegen diese Auffassung ein, dass die Israeliten unbewaffnet ausgezogen seien. Aber das wird nirgends gesagt, und der Schrecken, der über sie kommt (K. 14, 10 ff.), beweist noch nicht, dass sie unbewaffnet waren. Vielmehr lesen wir, dass sie bald darauf zu Rafidim den Amalekitern eine förmliche Schlacht geliefert haben (17, 10 ff.). — Eine Vertheilung des abziehenden Volkes nach der Fünfzahl wäre völlig bedeutungslos. Die Uebersetzung der LXX empfiehlt sich noch viel weniger, schon weil ihre Voraussetzung, dass Moseh von Jakob an die fünfte Generation bilde, eine unzulässige ist (§ 6, 1). Dagegen giebt die Deutung durch „schlachtgerüstet, in Schlachtordnung" einen guten, angemessenen und bedeutungsvollen Sinn. Es gehörte das mit zu der triumphirenden, siegesfreudigen Haltung, in der Israel Aegypten verlassen sollte.

7. Die sich den Israeliten beim Abzuge anschliessenden Aegypter heissen hier (12, 38) עֵרֶב (von ערב = mischen), Num. 11, 4 אַסַּפְסֻף (von אסף = sammeln), Luther übersetzt beidemale **Pöbelvolk**, die LXX: *ἐπέμικτος*, die Vulg.: vulgus promiscuum. Die hebräischen Ausdrücke bezeichnen sie als zusammengelaufenes Volk (Bildung und Bedeutung der Worte sind ähnlich unserm „Mischmasch") und weisen darauf hin, dass wir uns unter ihnen, ähnlich den Paria's der Indier, die niedrigste Schicht des ägyptischen Volkes, die zu keiner der bevorrechteten Kasten gehörte, zu denken haben (vgl. § 37, 4). Auch bei den Israeliten nehmen sie eine untergeordnete Stellung ein, denn die in Deut. 29, 10. 11 erwähnten Holzhauer und Wasserschöpfer sind ohne Zweifel mit jenem Pöbelvolk identisch. Zugleich aber ersehen wir aus dieser Stelle, dass sie trotz dieser niedrigen Stellung, durch die sie zu den niedrigsten Knechtsdiensten bestimmt sind, als ein integrirender Bestandtheil des israelitischen Gemeindewesens angesehen wurden.

Der Durchzug durchs rothe Meer und Pharao's Untergang.

§ 28. (Exod. 13, 17 – 15, 21; Num. 33, 3 – 8). — Der nächste Weg nach Kanaan, als dem letzten Ziele der Reise Israels (K. 3, 17), hätte das Volk in nordöstlicher Richtung längs der Küste des mittelländischen Mee-

res binnen wenig Tagen zum Ziele ihrer Wandrung geführt. Aber Jehovah hatte seine guten Gründe [1]), sie nicht geradenweges diesem Ziele zuzuführen, sondern sie einen Umweg über die Wüste des Sinai machen zu lassen [2]). Der gewöhnliche Weg von Aegypten aus nach dem Sinai umgeht die Nordspitze des heroopolitanischen Meerbusens (des Schilfmeers) und zieht sich dann längs der Ostküste dieses Busens in südöstlicher Richtung. Diesen Weg schlägt auch der Zug der Israeliten unter Anführung Moseh's ein. Der Ausgangspunct des Zuges war Raemses, die Hauptstadt des Landes Gosen. Dem Hauptzuge, der von hier ausging, schlossen sich ohne Zweifel unterwegs die Zuzüge aus den entfernteren Landestheilen an. Ihr erster Lagerplatz hiess Sukkot, der zweite Etam „am Ende der Wüste". Aber statt nun von da aus vollends das Nordende des Schilfmeeres zu umgehen, um möglichst bald ausserhalb des ägyptischen Gebietes und der Tragkraft ägyptischer Waffen zu sein, giebt Jehovah ihnen Befehl, umzulenken und auf der Westseite des Meeres weiter zu ziehen. So bleiben sie im ägyptischen Gebiete und ziehen einen Weg, der, wenn es Pharao etwa einfallen sollte, ihnen nachzujagen, sie dem gewissen Verderben entgegenzuführen scheint. Denn sie waren hier vom Meere, von hohen Bergen und Engpässen umschlossen und jeder Ausweg menschlicher Klugheit war ihnen versperrt. Das war ein Weg, wo alle Einsicht, Gewandtheit und Macht eines menschlichen Führers, und wäre es auch ein Moseh, zu Schanden werden musste. Aber es war Gottes Wille, und Gott fordert nicht, ohne zu geben. Indem Er Israel diesen Weg gehen heisst, hat Er auch die Mittel hindurchzudringen zuvorversehen. Er selbst übernimmt in eigener Person die Führung des Zuges, und zwar in äusserer, sichtbarer Gestalt, in einer so majestätisch grossartigen Erscheinung, dass jeder Einzelne des ungeheueren Zuges sie erblicken kann, dass jeder Einzelne sich von der göttlichen Führung überzeugen kann. Denn Jehovah zog vor ihnen her, des Tags in einer Wolkensäule, dass er sie den rechten Weg führete, des Nachts in einer Feuersäule, um ihnen die Finsterniss der Nacht zu erhellen. Und die Wolkensäule wich nimmermehr vom Volke des Tages, noch die Feuersäule des Nachts [3]). — Von Etam aus hat man sich beeilt, Pharao Kunde von der unerwarteten, und, wie es scheint, unbegreiflich thörichten Wendung des Zuges zu geben. Da spricht Pharao: „Sie sind verirret im Lande, die Wüste hat sie beschlossen." Der alte Stolz Aegyptens, den die letzte Plage niedergeschlagen hatte, erhebt wieder sein Haupt. „Warum haben wir das gethan, heisst es, dass wir Israel haben ziehen lassen, dass sie uns nicht dieneten!" Pharao sammelt eiligst ein Heer, jagt ihnen nach und ereilt sie, als sie sich zwischen Pihachirot, Migdol und Baalzefon im An-

gesicht des Meeres sich gelagert haben. Eingeengt zwischen Bergen, Meer und Pharao's Reisigen und selbst zum Kampfe weder vorbereitet noch tüchtig, dazu noch von der Finsterniss der Nacht umgeben, ohne alle menschliche Aussicht auf Sieg, Rettung oder Flucht, will das Volk verzagen. „Waren nicht, rufen sie Moseh zu, waren nicht Gräber in Aegypten, dass du uns musstest wegführen, um zu sterben in der Wüste?“ Auch Moseh sieht menschlicher Weise keinen Ausweg. Aber von Jehovah erwartet er Rettung und von Jehovah kommt Rettung. „Fürchtet euch nicht, spricht er zum verzagenden Volke, stehet fest, und sehet zu, was für ein Heil Jehovah heute an euch thun wird. Jehovah wird für euch streiten und ihr werdet stille sein.“ Nun soll es klar werden, wie Gottes Wege, obwohl sie vor der Klugheit der Menschen als thöricht erscheinen, doch am sichersten, schnellsten und herrlichsten zum Ziele führen. Vorwärts! lautet der Befehl des Heerführers Israels, geradenweges mitten durch das tiefe Meer, durch welches seine Allmacht ihm einen trockenen Weg bahnen will. Der Engel Gottes, der vor dem Heere Israels in der Wolken- und Feuersäule herzog, erhob sich, und lagerte sich als eine Schutzwehr zwischen die Aegypter und die Israeliten, nach jener Seite hin als dunkle Wolke die Dunkelheit der Nacht noch mehr verdunkelnd, nach dieser als heller Lichtglanz die nächtliche Finsterniss erhellend. Und Moseh that, wie Jehovah ihm befohlen, er erhob seinen Stab und reckte seine Hand aus über das Meer. Da liess Jehovah einen starken Ostwind wehen, die ganze Nacht hindurch, der den Grund des Meeres trocken legte und die Wasser von einander theilte. Die Kinder Israel gingen auf trockener Strasse mitten durchs Meer, und das Wasser war ihnen für Mauern zur Rechten und zur Linken. Die verblendeten Feinde, von dem ungestümen Drange getrieben, sich die schon sicher gewähnte Beute nicht noch einmal entgehen zu lassen, und durch die Finsterniss, die sie umgab, verhindert, die ganze Gefahr ihres Beginnens zu überschauen, stürzen in besinnungsloser Hast den Fliehenden nach. Als nun der Morgen zu dämmern beginnt, ist Israel bereits am entgegengesetzten Ufer angelangt, die Aegypter aber befinden sich noch mitten im Meere. Da schaute Jehovah aus der Feuer- und Wolkensäule auf das Heer der Aegypter, der Schrecken Gottes kam über sie, wilde Verwirrung und besinnungsloses Gedränge hemmt ihren Marsch; sie rufen zur Flucht und Umkehr. Aber schon hat Moseh wiederum seine Hand ausgereckt über das Meer, die Wasser, die bis dahin wie Mauern zu beiden Seiten gestanden, beginnen, zunächst an der Westseite, wieder zusammenzuschlagen, die Aegypter fliehen dem Strom entgegen, und Pharao wird mit allen seinen Rossen, Wagen und Reitern [5]) von ihm verschlungen. Als es nun

Morgen geworden, schwemmte der Strom die Leichen der Aegypter ans Ufer. Da erkannte Israel Jehovah's erhobene Hand, die es gerettet hatte. Sie fürchteten den HErrn und glaubten an Ihn und seinen Knecht Moseh. Und der Begeistrung des Dankes, die Moseh's Herz erfüllt, entquillt ein hehrer Lobgesang zum Preise des erhabenen Retters. Moseh und der Chor der Männer singen dies Lied, und Mirjam, die Prophetin, die Schwester Aharon's, an der Spitze des Chores der Frauen, begleitet den Chor-Gesang der Männer mit Pauken, Reigen und hypophonischem Gesange [6]). Es war der Scheidegruss des ersten, mit Heil und Rettung begonnenen, mit Heil und Rettung schliessenden, Passahfestes [7]).

1. Von dem **Umwege über den Sinai** heisst es K. 13, 17: „Gott führte sie nicht auf die Strasse durch der Philister Land (längs der Küste des Mittelmeeres), die am nächsten war; denn Gott gedachte, es möchte das Volk gereuen, wenn sie Streit sähen, und möchten wieder nach Aegypten umkehren.“ — Zunächst muss ein öfter sich einschleichendes Missverständniss abgewiesen werden, als handele es sich hier schon um den vierzigjährigen Aufenhalt in der Wüste, als habe erst eine ganz neue Generation heranwachsen müssen, ehe an die Eroberung Kanaans habe gedacht werden können. Um das hier angegebene Hinderniss zu beseitigen, bedurfte es keiner 40 Jahre. Dazu hätte der ein volles Jahr in Anspruch nehmende Aufenthalt am Sinai, und die Erfahrung der bis dahin zu erlebenden Grossthaten Gottes hinreichen müssen. Nicht sowohl durch die natürlichen Mittel des frischen, freien Lebens in der Wüste sollte die Feigheit Israels überwunden und sein Muth gestählt werden, als vielmehr durch den Glauben, — und zur Kräftigung des Glaubens boten die Ereignisse des ersten Jahres wahrlich hinreichende Nahrung. Das Verwerfungsurtheil, welches die Israeliten zum 40jährigen Umherirren in der Wüste verdammte, war eben eine Strafe für den Mangel des Glaubens, den sie aus den bisherigen Führungen Gottes hätten gewinnen können und sollen. — Wie wohl begründet übrigens jenes Motiv auf Seiten Israels war, zeigt schon bald darauf (14, 10 ff.) seine Verzagtheit, als Pharao mit seinen Rossen und Reisigen ihnen nachjagt. Andrerseits waren aber auch, wie die spätere Geschichte zeigt, die Philister ein überaus kriegerisches und mächtiges Volk, das überdem auch noch nicht, wie die eigentlichen Kanaaniter, zur Ausrottung bestimmt, und deren Land vorläufig noch nicht von Israel in Besitz genommen werden sollte.

Vielleicht befremdet es manchen Leser, dass hier nur das negative und untergeordnete Motiv des Umwegs namhaft gemacht wird, nämlich die Rücksicht auf den sonst unausbleiblichen Conflict mit den Philistern, nicht aber (wie man nach K. 3, 12 erwarten sollte) das hauptsächlichste und positive Motiv, nämlich dass dem Einzuge ins gelobte Land die Bundschliessung und Gesetzgebung am Sinai vorangehen müsse. Wir finden dies Bedenken darin gelöst, dass dem Verfasser der Urkunde in diesem Zusammenhange jene negative Motivirung näher lag, indem der unmittelbar darauf zu berichtende Conflict mit Pharao's Kriegsmacht seinen Blick zunächst in diesem Gesichtskreise gefesselt hielt.

2. Mit der Motivirung des Umweges über die Wüste des Sinai ist die Motivirung des **Umlenkens** im ägyptischen Gebiete (K. 14,3) nicht zu confundiren. Letztere bietet sich uns in Folgendem dar: 1. Dies Umlenken um das Gebirge herum nach dem rothen Meere zu war eigentlich kein Umweg, denn der Weg nach dem Meere zu ist von Aegypten aus der gerade Weg nach dem Sinai. Ein Heerführer, der wie Je-

hovah seinem Heere auch durch das tiefe Meer einen trockenen Weg zu bahnen versteht, braucht den Umweg der Karawanenstrasse um das Meer herum nicht einzuhalten. Was Pharao und alle Welt als einen Weg der Verirrung (14, 3) ansieht, ist unter der Leitung Jehovah's (wie Ps. 107, 7 es nennt) ein „richtiger" Weg. — 2. Wie der Weg durchs Meer der geradeste und somit der äusserlich zweckmässigste war, so war er auch nach andern, mehr innerlichen, Beziehungen der zweckmässigste. Und zwar zunächst in Beziehung auf Pharao. Diesen Gesichtspunct spricht K. 14, 4 aus: „Ich will sein Herz verstocken, dass er ihnen nachjage, und will an Pharao und an aller seiner Macht Ehre einlegen, und die Aegypter sollen inne werden, dass Ich der Herr bin." Dann in Beziehung auf die umwohnenden Völker, mit welchen Israels unmittelbar bevorstehende Geschichte in Berührung kommen soll. Diese Bedeutung des Ereignisses ahnt und weissagt der Lobgesang Moseh's (K. 15, 14 ff.):

Es hören's die Völker, sie beben,
Angst ergreift die Bewohner Philistäa's.
Bestürzt sind die Fürsten Edom's,
Und Zittern erfasset die Mächtigen in Moab,
Es verzagen alle Bewohner Kanaan's,
Es fällt über sie Entsetzen und Furcht.
Bei der Macht Deines Armes erstarren sie wie Stein,
Bis hindurch ist Dein Volk, Jehovah,
Bis hindurch ist das Volk, das Du erkauft.

Endlich in Beziehung auf die Israeliten, deren Glaube dadurch mächtig gekräftigt, deren Zuversicht auf Jehovah, und deren Vertrauen auf Moseh, den Knecht Jehovah's, (14, 31) aufgerichtet und befestigt wird, die es erfahren und preisen, dass Jehovah „der rechte Kriegsmann" ist (15, 3), dass Jehovah „ein König ist in Ewigkeit" (15, 18).

3. Ueber die **Wolken- und Feuersäule,** welche dem Zuge des Volkes Israel von Etam aus voranging und es während der ganzen Zeit seiner Wanderung durch die Wüste begleitete, vgl. besonders Camp. Vitringa, Observv. ss. V. c. 14—17. — Auch für dieses Wunder hat es an natürlichen Erklärungen nicht gefehlt. Herm. v. d. Hardt (Ephemerid. philol. discurs. 6 p. 86 und 210 ff., so wie Ephem. illustr. p. 93 ff.) erklärte die Wolken- und Feuersäule für das heilige Opferfeuer der Israeliten, welches seit dem ersten vom Himmel herab entzündeten Opfer durch die Patriarchen vor und nach der Fluth beständig unterhalten, durch Jakob mit nach Aegypten gebracht, und beim Auszuge aus Aegypten als Symbol der Gegenwart Gottes durch Aharon dem Heere vorangetragen worden sei. Aehnliches berichtet Curtius von den Perserheeren (III, 3, 9): Ordo agminis fuit talis. Ignis, quem ipsi sacrum et aeternum vocant, argenteis altaribus praeferebatur. — Mehr Beifall fand die Meinung Toland's (in Tetradynami Disc. I), der nichts weiter darin finden wollte als das gewöhnliche Karawanenfeuer, welches auf einer hohen Stange von dem dazu bestimmten Wegweiser als Signal der Richtung des Zuges vorangetragen worden sei. Dass diese Sitte im Alterthum nicht nur bei grossen Handelskarawanen, sondern auch bei orientalischen Kriegsheeren, besonders wenn dieselben durch unbekannte und unwegsame Gegenden zogen, Anwendung fand, wird durch alte Zeugnisse hinlänglich erhärtet. Curtius sagt von dem Heereszuge Alexanders d. Gr. (V, 2, 7): Tuba, cum castra movere vellet, signum dabat: cujus sonitus plerumque, tumultuantium fremitu exoriente, haud satis exaudiebatur. Ergo perticam, quae undique conspici posset, supra praetorium statuit, ex qua signum eminebat pariter omnibus conspicuum. Observabatur ignis noctu, fumus interdiu. Dass die Handelskara-

wanen noch heutzutage diese Sitte beobachten, bezeugen Harmar (Beobachtt. I, 438 f.), die Verff. der Description de l'Egypte (VIII, 128) u. A. Selbst in den Städten des Orients werden bei abendlichen Aufzügen Stangen mit eisernen Körben, worin Kienholz brennt, vorgetragen (Russegger Reis. II, 1 p. 38). — Toland giebt sich nun noch Mühe, Alles, was die Urkunde von der Wolken- und Feuersäule aussagt, auf Grund dieser Annahme zu erklären. Die neuern Vertheidiger dieser Auffassung (z. B. Winer II, 696; Ewald II, 164 ff. u. v. A.) erkennen es meist unbedenklich an, dass die Urkunde ein Wunder berichten will, sehen aber darin nur mythische Ausschmückung jener einfachen Thatsache. Nur Köster (die Propheten d. A. u. N. Bundes. Lpz. 1838 p. 24) möchte die Geschichtlichkeit der Angaben und die Angemessenheit und Gotteswürdigkeit der Thatsache mit jener natürlichen Auffassung vereinen. Er sagt: „Allerdings hat man das gewöhnliche Karawanenfeuer morgenländischer Heereszüge darunter zu verstehen.... Die Wolke war Symbol der göttlichen Gegenwart, und in ihr sah Israel den Jehovah Auge im Auge (Num. 14, 14). Ihre ganze Majestät erhielt sie durch den Glauben der Israeliten, dass darin Jehovah unsichtbar unter ihnen sei; und so haben wir auch hier gar nicht mythische Ausschmückung einer einfachen Thatsache, sondern die einfache Thatsache selbst, nur gehoben durch den Glauben und eine religiöse Idee. Unbefangen wird daher berichtet, wie die Führung Jehovah's die eigene Ueberlegung Moseh's und guten Rath von Menschen gar nicht überflüssig machte (Num. 10, 31)." Wir würden an dieser Kösterschen Auffassung durchaus nicht Anstoss nehmen, wenn der Text allenthalben damit vereinbar wäre. Aber dass dies nicht der Fall ist, liegt klar und unzweideutig vor, und bedarf nicht erst noch eines Beweises. Es bleibt keine andre Wahl, als entweder das Wunder in seiner ganzen Unbegreiflichkeit mit allen einzelnen auch noch so auffallenden Erscheinungen und Wirkungen, welche der Bericht ihm beilegt, als historisch anzuerkennen, oder aber alles Uebernatürliche dabei als mythische Ausschmückung spätrer Zeiten anzusehen. Dass wir uns für das Erstere entscheiden, versteht sich nach dem Standpuncte, den wir zur heiligen Geschichte und ihren Urkunden einnehmen, von selbst.

Dennoch können wir nicht umhin, eine Beziehung der Wolken- und Feuersäule, in der Jehovah selbst das Volk begleitete und anführte, zu dem gewöhnlichen Karawanenfeuer, das den Karawanen und Heereszügen des Morgenlandes als Wegweiser, so wie als Signal des Aufbruchs und der Niederlassung dient, anzuerkennen. Denn Zweck und Form beider Erscheinungen stellen sich deutlich unter denselben Gesichtspunct; nur dass jene als ein bloss natürliches Hülfsmittel ihrem Zwecke nur sehr unvollkommen entspricht, und in ihrer Form höchst kleinlich und armselig auftritt, — während diese als ein übernatürliches Phänomen in der Form ausser allem Vergleich grossartig, herrlich und majestätisch auftritt und in Beziehung auf den Zweck nicht nur der Aufgabe eines Signals für Aufbruch, Richtung und Niederlassung des Zuges in ebenso unvergleichlicher Weise genügt, sondern auch noch andern grössern und herrlichern Zwecken dient.

Wir denken uns die angegebene Beziehung folgendermaassen: Wie die Heereszüge andrer Völker eines vorangetragenen Karawanenfeuers bedürfen, dessen aufsteigende Rauchsäule bei Tage, und dessen Feuerglanz bei Nacht vom ganzen nachfolgenden Zuge gesehen werden könne, so bedarf auch Israel bei seiner Reise durch die Wüste eines solchen weithin sichtbaren Signals. Konnte aber einer Handelskarawane von etlichen Hundert oder auch Tausend Personen, und einem Heereszug von etlichen Tausend oder Zehntausend Kriegern ein vorgetragenes Karawanenfeuer allenfalls genügen, so konnte ein so kleinliches Mittel bei einem Zuge von 2 Millionen Menschen, mit Weibern und Kindern, mit grossen Heerden und viel Gepäck, nicht mehr genügen. Beim Marsche

selbst musste den hintersten Haufen ein blosses Karawanenfeuer an der Spitze des Zuges meist unsichtbar sein, und vollends unbrauchbar musste sich ein solches bei erneuertem Aufbruch nach einer Rastung erweisen. Denn die einzelnen Haufen mussten sich bei einer zeitweiligen Niederlassung weithin zerstreuen, um passende Lagerplätze und fruchtbare Oasen aufzusuchen, auf denen das Vieh Weide fand. Hätte nun Israel bei seinem Zuge keine andern Hülfsmittel für diese Zwecke gehabt, als diejenigen, welche andern auswandernden Völkern auch zu Gebote stehen, so hätte es mit denselben Beschwerden, Hindernissen und Gefährdungen zu kämpfen gehabt, welche diesen unausbleiblich zustossen. Aber Israel sollte eben nicht wie ein anderes Volk auswandern. Jehovah hat es aus der Sklaverei Aegyptens durch seinen mächtigen Arm gerettet und herausgeführt; Jehovah hat ihm ein Ziel seiner Reise gesetzt und Er selbst will es diesem Ziele zuführen. Wie Er in Aegypten durch Wunder und Zeichen alle Hindernisse beseitigt hat, so will Er es auch noch in der Wüste thun; und wie Er später in der Wüste dem dürstenden Volke Wasser aus dem Felsen hervorquillen lässt, dem hungernden Volke Wachteln und Mannah in reichster Fülle spendet, so giebt er ihm auch statt des armseligen Karawanenfeuers, das bei einem solchen Zuge ohnehin seiner Bestimmung nicht hätte entsprechen können, ein gar andres und herrlicheres Zeichen der Führung und Leitung durch die Wüste und zwar in einer Wolken- und Feuersäule, die nicht von unten kommt, sondern sich vom Himmel herablässt, in der Er selbst wohnt, die je nach Bedürfniss sich niedersenkt und emporsteigt, sich erweitert und verdichtet, dem Zuge vorangeht, über ihm schwebt und sich hinter ihn lagert, die undurchdringliche Finsterniss verbreitet und zugleich die finstere Nacht erhellt. Die Wolken- und Feuersäule verhält sich zu einem gewöhnlichen Karawanenfeuer wie die armseligen Kunststückchen der ägyptischen Charthummim zu den grossartigen, allumfassenden Wundern, welche Moseh in Aegypten verrichtet hat, — ja der Abstand zwischen beiden ist noch viel bedeutender und augenfälliger wie dort.

Um uns von vornherein ein möglichst klares Bild von diesem wunderbaren Phänomen zu verschaffen, stellen wir hier die bedeutendsten Momente seiner Erscheinung und Wirkung zusammen, überweisen jedoch die weitere Erörtrung derselben dem angemessenern Orte des geschichtlichen Eintretens.

Wenn Exod. 12, 21 berichtet wird, dass Jehovah bei Tage in einer Wolkensäule und bei Nacht in einer Feuersäule vor Israel einhergezogen sei, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass zwei verschiedene, und abwechselnd nach einander auftretende Säulen gemeint seien. Dass diese Auffassung aber eine irrige, zeigt sich bald. Denn Exod. 14, 19 und Num. 9, 21 wird nur eine Säule genannt und Exod. 14, 24 ist sie eine Säule von Wolken und Feuer zugleich (עַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן). Die Wolke war ohne Zweifel die Hülle des Feuers, die, vom Feuer durchleuchtet, dem Sonnenlichte gegenüber, als ein matter Lichtnebel, auf der Folie der nächtlichen Finsterniss aber in feurigem Glanze erschien. Wir haben keinen Grund von der eigentlichen Bedeutung der Worte אֵשׁ und עָנָן abzuweichen, und halten demnach dieses für eine eigentliche Wolkenhülle, aus demselben Stoff gebildet, woraus die alltäglichen Wolken entstehen, und jenes für eigentliches Feuer, das nach seiner natürlichen Seite vielleicht elektrischen Ursprungs war. Die gewöhnliche Form des Phänomens war die einer Säule, die dem Zuge Israels voraneilte und dem ganzen Heere bis zu den letzten Reihen hin die Richtung des Zuges kund gab und vorschrieb (Exod. 13, 21; Deut. 1, 33). Doch haben wir uns diese Gestalt wohl nicht als eine stets unwandelbare und starre zu denken. Als sie sich nach Exod. 14, 19. 20 zwischen das Heer der Aegypter und das Heer Israels lagerte,

nach dieser Seite die Nacht erleuchtend, nach jener hin Finsterniss verbreitend, so „dass die ganze Nacht diese und jene nicht zusammenkommen konnten", ist sie wohl mehr in der Gestalt einer ausgedehnten Scheidewand als in der einer eigentlichen Säule zu denken. Wenn das Volk sich zur Rastung lagern sollte, liess sich die Wolke nieder, und wenn es wieder aufbrechen sollte, erhob sie sich (Exod. 40, 35 ff. Num. 9, 16 ff.). Während der Rastung lagerte sie über dem Lager Israels, später über der Stiftshütte (Num. 9, 16). Nach Ps. 105, 39 breitete Jehovah die Wolke wie eine schützende (beschattende) Decke über Israel aus (Vgl. Weish. 10, 17; 18, 3; 19, 7; 1 Cor. 10, 1. 2; — Jes. 4, 5. 6); eine poetische Auffassung, die übrigens durch Num. 10, 34 („die Wolke Jehovah's war des Tages über ihnen, wenn sie aus dem Lager zogen") auch buchstäblich gerechtfertigt werden kann.

Das Feuer in der Säule ist Symbol der göttlichen Heiligkeit, die vor dem geheiligten Volke einherzieht, es schirmt und deckt. Es ist dasselbe Feuer, das dem Moseh aus dem Dornbusch entgegenleuchtete (K. 3, 2), das später auf den Sinai mit Donner und Blitz, in eine dicke Wolke gehüllt, sich niederliess (19, 16). Mosch verhüllte damals sein Angesicht, denn er fürchtete sich, Gott zu schauen (3, 6). So hätte auch hier ganz Israel sein Angesicht verhüllen müssen, wenn das Feuer, das Gottes Gegenwart repräsentirte, unverhüllt erschienen wäre. Dann aber hätte es seinen Zweck, Israel durch die Wüste voranzuleuchten nicht erfüllen können. Darum kommt Gott der Schwachheit seines Volkes zu Hülfe, indem Er das Feuer von vornherein in einer angemessenen Umhüllung erscheinen lässt. Wie das Feuer ein Symbol der göttlichen Heiligkeit, so ist die umhüllende Wolke also ein Symbol der göttlichen Gnade. Aber das Symbol ist nicht ohne die Sache, die es abbildet. In und bei dem Symbol ist Jehovah selbst mit seiner Heiligkeit und Gnade (13, 21; 14, 24), oder der Engel (14, 19), der ihn im alten Bunde repräsentirt und seine zukünftige Menschwerdung vorbildet (vgl. Bd. I, § 50, 2). So wohnt in der Wolken- und Feuersäule die Herrlichkeit des HErrn (כְּבוֹד יְהוָה vgl. Exod. 16, 10; 40, 34; Num. 16, 42). Diese Verbindung des Symbols mit dem Inhalte, den es abbildet, bezeichnete die spätere jüdische Theologie mit dem Namen der Schechinah. Aus ihr ergingen alle Befehle Jehovah's, aus ihr schreckt Er die Feinde (Exod. 16, 24), aus ihr droht Er dem murrenden Volke (Exod. 16, 10; Num. 16, 42), aus ihr fährt verzehrendes Feuer aus und tödtet die Ungehorsamen und Empörer (Levit. 10, 2; Num. 16, 35).

Wir haben im Paragraphen die Ansicht ausgesprochen, dass die Wolken- und Feuersäule erst bei Umlenkung des Marsches zu Etam als Führer des Zuges eingetreten sei. Lesen wir K. 13, 17—22 aufmerksam, so werden wir den Bericht der Urkunde kaum anders verstehen dürfen. Denn wenn die Säule den Zug schon von Raemses aus begleitet hätte, so müssten wir die Angabe dieser Thatsache eben da erwarten, wo berichtet wird, dass sie „gerüstet" ausgezogen seien und Josef's Gebeine mitgenommen hätten, nämlich in Vs. 18. 19. Das ist aber nicht geschehen, vielmehr wird erst berichtet, dass sie von Raemses nach Sukkot, und von Sukkot nach Etam gezogen seien, und nun erst wird erzählt, dass die Säule (fortan) ihnen vorangezogen sei. Die innern Gründe, welche es erklärlich machen, dass diese wunderbare Führung erst jetzt eintrat, und erst jetzt nöthig wurde, sind im Paragraphen angedeutet.

Auch Stickel (in den Studd. u. Kritt. 1850 p. 390) behauptet mit uns, dass die Wolken- und Feuersäule erst zu Etam aufgetreten sei. Aber er sieht darin nichts weiter als ein gewöhnliches Karawanenfeuer. Um dieser rationalistischen Auffassung gerecht zu werden, wollen wir noch die scharfsinnigen Deutungen, mit welchen dieser Gelehrte die Sache erörtert, mittheilen: „Ein Signal von Rauch, wofür jenes Karawanenfeuer be-

kenntlich zu halten, hätte, so lange sich der Zug auf dem bisherigen fruchtbaren und also wohl bewohnten Wege bewegte, wo überall umher Rauchsäulen aufstiegen, seines Zweckes verfehlt. Aber in Etam, am Ende der Wüste, von wo es in die freie südliche Steppe ging, war eine solche Vorkehrung ebenso zweckgemäss, wie nothwendig." Zu K. 14, 19. 20 sagt er: „Die Verordnung Moseh's über die Stellung der Wolkensäule (dass das Karawanenfeuer nämlich nicht mehr vor, sondern hinter den Zug aufgestellt werden solle) erfüllt uns mit tiefer Bewundrung vor seinem erfindungsreichen, den Augenblick ergreifenden Sinn. Als der Durchgang durchs Meer beginnen soll, lässt er das bisher vorangetragene Signalfeuer hinter das Lager, also nördlich oder nordwestlich davon, zwischen die Aegypter und Israeliten aufstellen, so dass von dem wehenden Ostwinde eine dunkele Rauchwolke zwischen beide hingewälzt werden musste, die, wäre das Feuer den Israeliten durch das Meer vorangetragen worden, diesen ins Gesicht geschlagen hätte. Hierdurch und weil die Säule vorerst feststand, wurde den Aegyptern der Abzug der Israeliten verborgen, während zugleich der Feuerschein, nach Osten auf der Meeresfläche hinleuchtend, den Hindurchgehenden das Feste vom Wasser unterscheiden liess. Als aber schliesslich die Feuersäule auch von dannen entwich, da hatten die Aegypter über die rein abgefegte Stelle das Nachsehen, und ihre Wuth und Hast, sich nachzustürzen auf dem verderblichen Meerespfade, ist solchergestalt menschlich und wohl zu begreifen."

Die Abhandlung Stickels, aus der wir diese Stellen entnommen haben, hat uns mit aufrichtiger Bewundrung vor dem Fleisse und der Gelehrsamkeit, der Umsicht und dem Scharfsinne ihres Verfassers erfüllt, denn sie ist in der That ein wahres Musterstück tief eindringender und gründlichster Forschung auf einem so unwegsamen und schwierigen Gebiete. Um so mehr aber muss es auffallen, dass er eine trotz alles dazu angewandten Scharfsinnes so auffallend verunglückte Reduction des vermeintlich mythischen Stoffes unsres Berichtes auf seine historische Grundlage hat vorbringen können; dass er sich zuvor und dann Andern hat zumuthen können, in einer solchen Maassregel, wie er sie Moseh zuschreibt, etwas höchst Kluges, Zweckmässiges, ja wahrhaft Bewundernswerthes zu erkennen. Wahrlich um das Alles zu glauben, was Stickel uns von den Wirkungen eines Karawanenfeuers erzählt, dazu gehört ein Glaube, der auch „nicht Jedermann gegeben ist", ein Glaube, gegen welchen der Glaube an von Gott gewirkte Wunder eine wahre Kleinigkeit ist. Man denke sich einen Zug von zwei Millionen Menschen mit einer ungeheuren Masse von Viehheerden, und hinter ihnen ein winziges Karawanenfeuer, so winzig, dass dessen aufsteigende Rauchsäule nicht von einer aus dem ersten besten Schornstein aufsteigenden Rauchsäule habe unterschieden werden können, — wer anders als ein wunderflüchtiger Kritiker wird es glauben können, dass dessen „Feuerschein" über die zwei Millionen Menschen und die (gering gerechnet) zwei Millionen Stück Vieh hinüber sich erstreckt habe und noch, „über die Meeresfläche hinleuchtend, die Hindurchgehenden das Feste vom Wasser habe unterscheiden lassen." Wer wird es glauben mögen, dass aus einem Karawanenfeuer eine „dunkele Rauchwolke" habe aufsteigen können von solchem Umfange und solcher Ausdehnung, dass sie sich wie eine Scheidewand zwischen Pharao's Wagenburg und Israels Heer habe „hinwälzen" können; eine Rauchsäule, die doch auch andrerseits wiederum nicht grösser gedacht werden soll, als diejenige, welche aus einem einzelnen Schornstein emporzusteigen pflegt. Solches und Aehnliches zu glauben, kann diese Kritik in der That nur ihren Gläubigen zumuthen!

4. Die Urkunde lässt das Wunder der Trockenlegung des Meeres allein durch einen

„starken **Ostwind**“ bewirkt werden. Von einer Mitwirkung der Ebbe sagt sie nichts. Doch ist es immerhin nicht unwahrscheinlich, dass diese beiden Naturkräfte gleichzeitig und gemeinsam zur Herstellung dieses grossartigen Wunders gewirkt haben. Die Urkunde ignorirt aber jedenfalls die etwa dabei betheiligte Ebbe als das untergeordnete, nebensächliche, alltägliche Moment, und legt alles Gewicht auf den Ostwind als den Träger und Boten der Wundermacht Jehovah's. Nicht die Ebbe, sondern der Ostwind, machte die Bahnung eines trockenen Weges durch das Meer zu einem ausserordentlichen, unerhörten und wunderbaren Ereigniss. So mag es auch immerhin sein, dass an der Stelle des Durchzugs der Boden des Meeres durch Sandbänke mehr erhöht war, als es weiter nördlich und südlich der Fall war; aber auch das kann, wenn der Bericht der Urkunde als treu und wahrhaft gelten soll, nur als ein ganz untergeordnetes, nebensächliches Moment angesehen werden, dessen Erwähnung, weil das Wunder auch dann noch Wunder blieb, ausserhalb des Gesichtskreises der Urkunde lag. Haben aber die wiederkehrenden Gewässer Pharao's ganzes Heer ohne alle Möglichkeit der Rettung begraben, so muss im gewöhnlichen Zustande das Wasser über der Durchgangsstelle so hoch gestanden haben, dass von dem, was man eine Furth nennt, nicht die Rede sein kann. Endlich mag auch der Durchgang immerhin an einer der schmalsten Stellen des Meerbusens stattgefunden haben. Wenn aber Pharao's 600 Streitwagen mit einer entsprechenden Anzahl Reiter, bei der Wiederkehr der Fluthen sich mitten im Meer befindend, in eiligster Umkehr das ägyptische Ufer nicht mehr zu erreichen vermochten, so werden wir uns die Breite doch nicht als ganz unbedeutend zu denken haben.

Ueber die Richtung des Windes, der das Wunder bewirkte, sind die Ansichten verschieden. Die LXX übersetzen auch hier wieder νότος (vgl. § 23, 2). Neuere Ausleger behaupten, dass die Bezeichnung רוּחַ קָדִים im Sprachgebrauche die allgemeine Bedeutung eines „starken“ Windes angenommen habe, so dass auch der West- und Nordwind also hätte genannt werden können. Man nimmt dann meist einen Nordwind an, weil man diesen für den geeignetsten hält, um eine Furth am Nordende des Meerbusens trocken zu legen. Aber jene Behauptung entbehrt aller Berechtigung. Ein רוח קדים kann nur, wie das Wort lautet, einen von Osten kommenden Wind bezeichnen. Da indess die Urkunde ihren Ausdruck gewiss nicht mit mathematischer Genauigkeit nach der Windrose bestimmt hat, so scheint auch der Annahme nichts entgegen zu stehen, dass er von Nordost oder von Südost gekommen sei. Letzteres hat indess grössere Wahrscheinlichkeit für sich. Denn רוח קדים ist dem Wortlaute nach ein von קֶדֶם kommender Wind; unter קֶדֶם ist aber im biblischen Sprachgebrauche vorzugsweise an Arabien zu denken. Ein solcher würde dann die Gewässer von der betreffenden Stelle weg nach dem Nordende des Busens zu (der sich damals allem Anschein nach viel weiter nach Norden hin erstreckte, vgl. § 31, 1) getrieben haben. So viel ist aber unter allen Umständen festzuhalten, dass es kein gewöhnlicher, sondern ein mit göttlicher Allmachtskraft besonders ausgestatteter Wind war, der daher auch Erscheinungen hervorrufen konnte, wie sonst kein auch noch so starker Wind sie zu bewirken vermag. Da indess die Urkunde selbst hervorhebt, dass es ein starker Wind gewesen sei, und dass er die ganze Nacht hindurch geweht habe, so ist der Ausleger berechtigt, neben der besondern Wunderkraft desselben auch seine allgemeine Naturkraft (als den Träger jener) geltend zu machen. Da ist denn nun zunächst daran zu erinnern, dass auch selbst eine geringe Kraft, falls sie regelmässig, ununterbrochen und lange dauernd einwirkt, ganz ausserordentliche, grossartige und fast unglaubliche Wirkungen hervorrufen kann.

Eine Hängebrücke z. B., die durch unregelmässig und vereinzelt einwirkende Fusstritte kaum das leiseste Erzittern verspüren lässt, wird, wenn ein Regiment Soldaten mit taktmässigem Fusstritt darüber geht in die gefährlichsten Schwankungen versetzt.

Wenn die Urkunde berichtet, dass das Wasser zur Rechten und zur Linken wie Mauern festgestanden habe, so wird man die Bildlichkeit des Ausdrucks nicht in so weit verkennen dürfen, dass man etwa glaubt, annehmen zu müssen, das Wasser habe wirklich auf beiden Seiten senkrecht wie Mauern gestanden. Aber man wird ebenso wenig verkennen dürfen, dass damit eine Aufstauchung des Wassers zu beiden Seiten ausgesagt ist, die nur durch die ununterbrochen fortdauernde Einwirkung des Windes vom Wiederzusammenfliessen abgehalten wurde, jedoch so sicher, als wenn Mauern dazwischen errichtet wären.

Schliesslich mag noch bemerkt werden, dass Eusebius (praep. ev. 9, 27) eine Stelle aus Artapanus mittheilt, der zufolge die Bewohner von Memphis behaupteten: Moseh, der die Gegend genau gekannt, habe das Volk, nachdem es von den Aegyptern viele kostbare Geräthe und Kleider zusammengeborgt, die Ebbezeit benutzend, durch das trocken gelegte Meer geführt. Schwerlich wird man darin aber eine alte ägyptische Tradition, sondern vielmehr nur eine neuere, erst in der griechischen Zeit entstandene und durch die Bekanntschaft mit der alexandrinischen Uebersetzung hervorgerufene Deutung des biblischen Berichtes nach ägyptischem Interesse erkennen können. Kaum ein grösseres Gewicht wird man auch der Angabe Diodors v. Sic. (3, 39) beilegen dürfen, der zufolge bei den Ichthyophagen, den Bewohnern jener Gegend, die Sage ging, dass einst durch eine grosse Ebbe der Boden des Meerbusens trocken gelegt worden sei (*μεταπεσούσης τῆς θαλάττης εἰς ταὐαντία μέρη*). Nachdem aber in der Tiefe der Boden sichtbar geworden, sei plötzlich die Fluth hereingebrochen und habe wieder den vorigen Zustand zurückgebracht.

5. Pharao's hauptsächlichste Heeresmacht besteht in den Streitwagen. Wie genau dies mit der den Denkmälern entnommenen Kunde des ägyptischen Alterthums stimmt, hat Hengstenberg (Mos. u. Aeg. S. 129 ff.) gezeigt. Die Wagen sind auf den ägyptischen Denkmälern mit zwei Rossen bespannt, und meist mit einem Wagenlenker und einem Wagenkämpfer bemannt. Oefter sehen wir aber auch drei Männer auf einem Wagen (auf den assyrischen Monumenten ist dies die Regel); dann ist der dritte ein Waffenträger. Von dieser Praxis aus ist der hebräische Name (14, 7) der Wagenkämpfer = שָׁלִישִׁים zu erklären. Vgl. Gesenii thes. p. 1429. Befremden kann es, dass die Zahl der Wagen, mit welchen Pharao den Israeliten nachjagt, so gering ist, nämlich nach Vs. 7 sechshundert auserlesene Wagen, — da doch Sesostris nach Diodors Angabe 27,000 Streitwagen besass. Aber man übersehe nicht, was dabei steht: וְכֹל רֶכֶב מִצְרַיִם (Luther übersetzt sehr gut: Und was sonst von Wagen in Aegypten war). Pharao rafft in der Eile Alles, was sich von brauchbaren Wagen schnell herbeischaffen lässt, zusammen, und nimmt sich nicht die Zeit aus den entferntern Militärstationen seine ganze Kriegsmacht zusammenzuziehen. Die sechshundert „auserlesene" Wagen gehörten wahrscheinlich zu seiner Leibwache. Ausser den Wagenkämpfern aber begleitete ihn auch noch eine entsprechende Anzahl von Reitern. (פָּרָשִׁים, vgl. 14, 9. 23; 15, 1). Hengstenberg (l. c.) giebt sich zwar alle Mühe, die Reiterei aus dem Texte hinwegzudeuten, indem er dem Worte פרשים die Bedeutung: Wagenkämpfer aufzwingt. Er bezweifelt es sogar mit Champollion, ob die Kriegsführung der alten Aegypter Cavallerie gekannt habe, da sich auf den Monumenten keine Abbildungen derselben fänden. Aber Wilkinson macht auf die Thatsache aufmerksam, dass das Commando über die

Reiterei in den Hieroglyphen als ein sehr angesehener Posten aufgeführt sei, und dass nach Diodor das Heer des Sesostris aus 600,000 Mann Fussvolk, 24,000 Mann Cavallerie und 27,000 Streitwagen bestanden habe. Wenn im Folgenden (14, 9. 23; 15, 1) nur Rosse, Wagen und Reiter genannt sind, so sind die Reiter eben Reiter (פרשים) und nicht Wagenkämpfer (שלישים); die letztern sind vielmehr, wie sich von selbst versteht, in dem Begriff „Wagen" mit eingeschlossen, zumal Vs. 7 ausdrücklich gesagt hat, dass alle Wagen mit Wagenkämpfern (שלישים) bemannt gewesen seien. Hengstenberg's Besorgniss, dass, wenn man unter Reiter nichts anders als Reiter verstehe, „ein nicht unbedeutender Zweifel sich gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung erheben würde", halten wir für eine völlig eitele. — Von Fussvolk ist dagegen gar nicht die Rede, und das ist sehr begreiflich, da es hier auf ein schnelles Nachjagen und Ereilen ankam. Josephus freilich (ant. II, 15, 3) fügt aus eigenen Mitteln den 500 Wagen der Bibel noch 50,000 Mann Reiterei und 200,000 Mann Fussvolk bei, und der jüdische Trauerspieldichter Ezechiel (bei Euseb. praep. evang. 9, 29) lässt Pharao mit einem Heere von einer Million ausziehen.

6. Der **Lobgesang**, den Moseh hier im Namen des ganzen Volkes verfasste, ist gleichsam das Brautlied Israels (vgl. Jer. 2, 2). Jehovah hat seine erwählte Braut den Händen ihrer Dränger entrissen, und will sie nun zum Hochzeitsaltar am Sinai führen. Hinter sich im frischen Angedenken die Erlösung aus der Knechtschaft, vor sich im sehnenden Verlangen die bevorstehende Vermählung (Vs. 17) bricht ihr Jubel in lobpreisendem Gesange hervor. — Was die Kritik gegen die Authentie dieses Liedes beigebracht hat, will nicht viel bedeuten. Am allerschwächsten und keiner Widerlegung werth ist de Wette's Bemerkung (Krit. d. isr. Gesch. S. 216), dass das Lied für ein Impromptu zu lang sei. Offenbare Spuren späterer Zeit hat man in Vs. 14—17 gefunden. Wenn hier die Bestürzung und der Schrecken geschildert wird, welche die Kunde von diesem Wunder den Philistern, Moabitern, Edomitern und Kanaanitern verursacht, so hat man nicht einmal nöthig, den prophetischen Charakter Moseh's dabei geltend zu machen. Dass diese Völker erschrecken werden, wenn die Kunde von der Grossthat des Gottes Israels zu ihnen gelangt, ist auch ohne prophetischen Blick mit Gewissheit vorauszusehen; denn die Besorgniss, dass Israels herannahender Zug sie im Besitze ihres Landes bedrohen könne, und dass sie gegen die Macht eines solchen Gottes, der den Stolz des mächtigen Aegyptens gebrochen, nicht viel ausrichten zu können, hoffen dürfen, lag ihnen so nahe, dass auch Israel sie voraussetzen darf. Gewichtiger erscheint Vs. 17:

Bringe sie hin und pflanze sie auf den Berg deines Erbes,
Auf die Stätte, die du dir zur Wohnung bereitet, Jehovah,
Zu dem Heiligthum, Adonai, das deine Hände gegründet.

Aber dass Israels Hoffnungen nach der glorreichen Errettung aus Aegypten über die Wüste hinausreichen; dass es dem Besitz des Landes, welches ihm verheissen ist (Gen. 15, 16; Exod. 3, 17), mit Gewissheit entgegensieht; dass es dort eines Heiligthumes bedarf, und dass demselben schon von Jehovah eine feste Stätte zuvorversehen ist, — das Alles ist so natürlich und naheliegend, dass eine besonnene Kritik daran keinen Anstoss nehmen kann. Ebenso wenig kann es befremden, wenn der Gesang es so gewiss, als könne es nicht anders sein, voraussetzt, dass Jehovah sich zur Stätte seines Heiligthums einen hohen, stattlichen Berg im gelobten Lande ausersehen habe. Denn der Berg ist die natürlichste und angemessenste Stätte der Anbetung und des Opfers. Abraham muss drei Tage weit reisen, damit er das bedeutsamste Opfer seines Lebens auf einem Berge verrichte (Gen 22); Moseh erfährt, dass das Opfer der Bundschliessung

auf einem Berge stattfinden soll (Exod. 3, 12); wie sollten Moseh und Israel nicht auch erwarten müssen, dass auch im gelobten Lande ein Berg zur Stätte der Anbetung bestimmt sei?

Mirjam, die hier an der Spitze der Töchter Israels auftritt, wird als Schwester Aharons und als Prophetin bezeichnet. Beides kann nicht zufällig oder bedeutungslos sein. Es wird ihr dadurch von vornherein die Stellung angewiesen, die sie fortan in der Gemeinde Israels einnehmen soll. Dass sie Schwester Aharons, und nicht Schwester Moseh's genannt wird, weist darauf hin, dass sie nicht Moseh, sondern Aharon coordinirt, Moseh aber subordinirt sein soll. Aharon war, obwohl Moseh's Bruder, in seiner amtlichen Stellung nur der Mund, der Prophet Moseh's, und Moseh Aharon's Gott (§ 12, 8). So ist auch Mirjam, obwohl sie die Retterin und Pflegerin der Jugend Moseh's gewesen ist (2, 4 ff.), dem geretteten Bruder, den Jehovah zum Mittler seines Bundes erwählt, und an die Spitze Israels gestellt hat, untergeordnet; und es war eine totale Verkennung ihrer Stellung, wenn sie sich später (Num. 12) unterfing, ihn meistern und tadeln zu wollen.

7. Die jüdische Tradition besteht darauf, dass der Durchzug durch das Meer und der Jubelgesang Moseh's dem siebenten Tage nach der Passahmahlzeit in Aegypten angehöre. Wir finden keinen entscheidenden Grund, dem zu widersprechen, doch lässt es sich aus der Urkunde auch nicht positiv nachweisen. Dass aber die Urkunde die nächsten Tage der Reise noch mit in das Bereich der ersten Passahfeier hineinzieht, deutet sie K. 12, 39 selbst an. Das Passahfest war das Fest der Errettung aus Aegypten, und diese Errettung vollendete sich erst im Durchzuge durch das rothe Meer. Dass nun die sieben Tage, welche die spätere Gedächtnissfeier dieser Errettung in Anspruch nehmen soll (12, 19), auch neben der Heiligkeit der Siebenzahl eine historische Begründung haben möge, kann nicht als unwahrscheinlich gelten, wenn man bedenkt, wie so häufig das ideell-normative Moment in der Weissagung und Offenbarung mit dem accidentell-historischen Momente in der Abwicklung der Ereignisse der heiligen Geschichte in bedeutsamer Weise zusammentrifft, ohne dass dem letztern eine besondre Bedeutung zugesprochen wird, und deshalb auch keine andre Bedeutung haben kann, als die, dem sinnigen Beschauer des göttlichen Waltens in der Geschichte den wohlthuenden Eindruck vollendeter Harmonie und Symmetrie auch im Zufälligen und Nebensächlichen zu gewähren.

Diese jüdische Tradition müsste freilich ohne Weitres fallen, wenn die Auffassung der meisten Ausleger richtig wäre, dass die Israeliten vom Aufbruche in der Nacht des Passahs an bis zur Lagerung am Meere bei Baalzefon nur **drei Tagereisen** gebraucht hätten, da nur drei Lagerplätze (Sukkot, Etam und Baalzefon) angegeben werden. Allein es ist schon wiederholt (Raumer, Beitr. S. 2 ff.; Lengerke, Kenaan I, 432) entgegnet und des Weitern erörtert worden, dass das Wort מַסָּע nicht eine Tagereise, sondern eine Station oder Lagerstätte bezeichne, wo Zelte aufgeschlagen und Alles zu einer längern Rastung bereitet wird. Die Tagereisen werden durch יָמִים bezeichnet. Wie sehr Tagereisen und Stationen auseinanderzuhalten sind, zeigt z. B. Num. 33, 8. Danach zogen die Israeliten, nachdem sie durchs Schilfmeer gegangen waren, drei Tagereisen (ימים) durch die Wüste Etam und lagerten sich dann in Marah. Hier liegt offenbar eine Reise von drei Tagen zwischen zwei Stationen. Ebenso heisst es Num. 10, 33: „Also zogen sie von dem Berge Jehovah's drei Tagereisen, und die Lade des Bundes zog vor ihnen her die drei Tagereisen, um ihnen Ruheplätze (מְנוּחָה, nicht מַסָּע = Lagerplätze) zu weisen.“ Und gesetzt auch (aber nicht zugegeben), dass

Ruheplatz und Lagerplatz identisch wäre, so ist es doch in der That an sich schon sehr unwahrscheinlich, dass die Israeliten auf ihrer Reise von Raemses bis zum Lagerplatz am rothen Meere bei Baalzefon nur drei Tage zugebracht haben sollten. Man wird auch dann mit Tischendorf (de Israel. transitu p. 23) zwischen den drei Tagemärschen Ruhezeiten von längerer Dauer, d. h. eigentliche Rasttage sich denken müssen. Man denke sich zwei Millionen Menschen, mit grossen Viehheerden und allem Gepäck der Auswandrer, mit Weibern, Kindern und Greisen, die Hals über Kopf auszuziehen gedrängt werden (K. 12, 33), — welche Unordnungen und Wirren, Beschwerden und Hemmnisse sind da, zumal in den ersten Tagen des Zuges, unvermeidlich. Während eine geordnete Karawane 6—8 Stunden am Tage macht, mag ein solcher Zug kaum die Hälfte dieses Wegs an einem Tage zurückzulegen im Stande gewesen sein. Dazu nehme man nun noch, dass auf dem ganzen Wege immer neue Zuzüge sich anschlossen, was auch nicht ohne Aufenthalt und Störung geschehen konnte. (Denn dass sich die zwei Millionen Israeliten, die zerstreut über das ganze Land Gosen wohnten, Alle ohne Ausnahme in Raemses gesammelt hätten, um zum Theil wieder desselben Weges zu ziehen, den sie gekommen waren, ist undenkbar; ja es zeigt sich als geradezu unmöglich, wenn man bedenkt, dass dann die Israeliten in ihren Häusern das Passah beim Beginn der Nacht gegessen, die ganze Nacht über bis zum Morgen ihre Häuser nicht verlassen haben (K. 12, 22) und doch am folgenden Morgen schon Alle, auch aus den entferntesten Gegenden Gosens, sich versammelt haben müssten. Raemses war die Hauptstadt des Landes, dort hielten sich auch ohne Zweifel Moseh und Aharon auf, von dort begann daher der Aufbruch und Abzug, und demnächst erst eilten von allen Seiten kleinere Züge herbei, um sich auf dem nächsten Puncte von ihrer Wohnung dem Hauptzuge anzuschliessen). — Die Nothwendigkeit, dass die Israeliten länger als drei Tage auf dem Zuge bis zum Lagerplatze vor dem Meere zugebracht haben müssen, ergiebt sich auch noch aus andern Betrachtungen. Man kennt allerdings die Lage des Ausgangspunctes Raemses nicht mit Sicherheit. Aber gewiss ist, dass derselbe ganz in der Nähe der königlichen Residenz gelegen haben muss, so nahe wenigstens, dass eine Communication zwischen beiden Städten in wenig Stunden möglich war. Mag man als Residenz Heliopolis, Bubastis oder Zoan ansehen (und nur unter diesen dreien Puncten möchten wir zu wählen haben, vgl. § 33, 2), so ist jedenfalls der kürzeste Weg von Raemses bis zum Meere, mit Einschluss des Umweges, den K. 14, 2 fordert, doch so lang, dass einem jeden der drei Tagemärsche 7—8 Stunden zugetheilt werden müssten. Dass ein Volkszug, wie der oben beschriebene, drei Tage nach der Reihe, ohne Zwischenrast, täglich 7—8 Stunden Wegs zurückzulegen im Stande gewesen sei, das glaube, wer es vermag; ich kann es nicht. — Ferner: nach K. 14, 5 wird es dem Könige angesagt, dass die Israeliten von Etam aus umgekehrt seien und sich in die ägyptische Wüste westlich vom Schilfmeere hineingezogen haben. Diese Botschaft kann dem Könige nur von Etam aus zugesandt worden sein, und natürlich erst nachdem die Israeliten die gedachte Umbiegung gemacht haben. Die Israeliten haben nun von dem Auszuge aus Raemses bis zur Ankunft in Etam wenigstens zwei Tage verbraucht und zwar auf geradem Wege. Die Residenz des Königs lag aber jedenfalls entfernter von Etam als Raemses. Der Bote, der von Etam ausgesandt war, wird also doch wohl einen Tag gebraucht haben, ehe er zum Könige gelangte, und ebenso wird Pharao's Wagenburg und Kriegsheer doch auch (wenn wir den Gegnern zu Liebe das Unmögliche als möglich ansetzen) wenigstens einen (!) Tag gebraucht haben, um im Eilmarsche von Heliopolis, Bubastis oder Zoan aus in die Gegend von Baalzefon am Meere zu kommen.

So hätten wir also, auch unter Anerkennung der gegnerischen Voraussetzungen, schon vier Tage zwischen dem Auszug aus Raemses und dem Durchzuge durchs Meer. Man sieht, auf wie schwachen Stützen die Versicherung beruht, dass „drei Tage der längste Zeitraum sei, den die biblische Erzählung für diese Ereignisse gestatte." d. 26. Nov. 1855

Geographische Orientirung über den Auszug.

Literatur: J. Clericus, Diss. de Maris Idumaei trajectione, ad calcem comment. in Exod. — S. Deyling, Observv. ss. P. III p. 45 ff. und P. V p. 31 ff. — A. Calmet, bibl. Untersuchungen, mit Anm. v. Mosheim. II, 56 ff. — Du Bois Aymé in der Description de l'Egypte T. VIII, sur le séjour des Hébreux en Egypte. — K. v. Raumer, der Zug der Israeliten aus Aeg. nach Kanaan. Lpz. 1837; — Ders., Beitr. zur bibl. Geogr. Lpz. 1843. S. 1—5; — Ders. Palästina. 3. A. Lpz. 1850. S. 437—42. — J. V. Kutscheit, H. Prof. Dr. Lepsius u. d. Sinai. Brl. 1846. — Const. Tischendorf, De Israelitarum per mare rubrum transitu. Lps. 1847; Ders., Reise in d. Orient I, 174 ff. — J. G. Stickel, der Israeliten Auszug aus Aeg. bis zum rothen Meere. In den Studd. u. Kritt. 1850, II p. 328—98. — Robinson, Palästina I, 82 ff. — Hengstenberg, die Bb. Mos. u. Aeg. S. 48—59. — L. de Laborde, commentaire géogr. sur l'Exode et les Nombres. Par. et Leipz. 1841. p. 75 ff. — C. v. Lengerke, Kenaan I, 430 ff. — Ewald, Gesch. II, 52 ff.

§ 29. Das Terrain, auf welchem wir uns hier zu orientiren haben, ist umschlossen im Süden von dem s. g. Thal der Verirrung; im Westen und Nordwesten von dem Nil und dem tanitischen oder bubastischen Nilarme; im Norden von dem See Menzaleh und im Osten von einer Linie, welche von der Südspitze des Menzalehsee's aus durch den Birket-Temseh (den s. g. Krokodilensee), die Bitterseen und den heroopolitanischen Meerbusen geht. Wir beginnen die nähere Beschreibung mit der *südlichen Grenze.* Das Thal der Verirrung (Wady et-Tih) nimmt seinen Anfang bei dem Dorfe Besatin am Nil, und erstreckt sich in gerader östlicher Richtung bis an das Schilfmeer, wo es in die weite Meeresebene Bede ausläuft. Häufig wird der Name Wady et-Tih auf die westlichste Strecke des Thales beschränkt; weiter östlich heisst es dann Wady er-Ramlijeh, und noch näher dem Meere Wady et Tawârik. Das ganze Thal, vom Nil bis zum Meere, ist von beiden Seiten, im Norden und Süden von hohen Gebirgszügen eingeschlossen. Von ihnen verdient der nördliche eine nähere Beachtung. Er erhebt sich unweit Kairo aus dem Nilthale, streicht in gerader Richtung nach Osten und fällt in dem Vorgebirge (Ras-) Atâkah in den Meerbusen von Suez ab. Ungefähr in der Mitte jedoch ist dieser Gebirgszug seiner ganzen Breite nach durchbrochen. Etwa neun Stunden von Besatin nämlich, wo in der Nähe die Quelle Gandelhi (ausser welcher im ganzen Thale kein trinkbares Wasser ist) sich findet, zweigt sich aus dem Wady et-Tih ein Thal

ab, das den nördlichen Gebirgszug in nordöstlicher Richtung durchbricht und zum Nordende des Meerbusens führt. Die westliche Hälfte des Gebirgszuges führt den Namen Dschebel Mokattem, die östliche Dschebel Atâkah. Noch jetzt gehen bisweilen Karawanenzüge von Kairo nach Suez durch den Wady et-Tih, biegen aber natürlich bei der Quelle Gandelhi in das nordöstliche Thal ein. Man bezeichnet jetzt diesen Weg als Derb el-Besatin. Im Alterthum war dies ohne Zweifel die eigentliche Strasse von Memphis nach Klysma (od. Suez) und von da nach Asien.

Verfolgen wir nun die *Westgrenze* unsres Gebietes vom Dorfe Besatin an längs dem Nil und seinen beiden östlichsten Armen bis zum See Menzaleh, in den sich die letztern ergiessen. Am Nil selbst stossen wir zunächst auf das alte Latopolis oder Babylon (Alt-Kairo), noch etwas weiter nördlich auf Kairo, demnächst weiter östlich vom Nil abgelegen auf das alte On oder Heliopolis. In dieser Gegend zweigt sich der pelusische, — und etwa sechs Meilen weiter nördlich der bubastische Nilarm vom Hauptstrome ab. Der bubastische Arm ergiesst sich in den Menzalehsee auf der Westseite desselben, nicht weit davon auf der Südseite des See's der tanitische. Oberhalb der Mündung des Letztern lag das alte Zoan oder Tanis, und weiter südlich am bubastischen Arme nicht gar zu ferne vom Orte seiner Abzweigung lag Bubastis (jetzt Pi Beset). Der pelusische Nilarm ergiesst sich in den südlichen Ausläufer des Menzalehsee's. Auf dem fruchtbaren Saum Landes, der auf der Ostseite dieses Nilarmes denselben umgiebt, sind oder waren die bedeutendsten Städte Belbeis (Raemses?) und Abasieh (Pitom od. Tum), beide mehr nach Süden zu. — Die nördliche Grenze unsres Gebietes bildet die Südküste des Menzalehsee's.

§ 30. Am meisten Schwierigkeit bietet die *Ostgrenze*, sofern man darauf ausgeht, sich den muthmaasslichen Zustand derselben zur Zeit Moseh's zu vergegenwärtigen. Denn der leicht bewegliche Sand der Wüste hat hier offenbar, von heftigen Winden getrieben, während der vier Jahrtausende, die zwischen uns und der mosaischen Zeit liegen, nicht unbedeutende Alterationen des Terrains bewirkt, ohne dass wir bei noch immer sehr mangelhafter Untersuchung der Gegend im Stande sind, dieselben mit Sicherheit zu beurtheilen und zu bestimmen. — Die Hauptmomente des gegenwärtigen Zustandes stellen sich uns in Folgendem dar: Die Breite der Landenge von der Südspitze des Menzalehsee's bis zur Nordspitze des Meerbusens von Suez beträgt in gerader Linie etwa 11 geogr. Meilen. Von da an bis zum Ras Atakah (§ 29, 1) hat man längs der Westküste des Meerbusens noch einen Weg von ungefähr acht Stunden. Im Süden dieses Vorgebirges mündet der Wady et-Ta-

warik in die Meeresebene Bede, im Norden desselben ist ein Engpass, der bei Suez sich zu einer grössern, wüsten Ebene erweitert. Hier springt auch eine Landzunge in den Meerbusen so weit vor, dass die ganze Breite des Busens an dieser Stelle nach Niebuhr nur 3450 Fuss oder zwei Drittel einer englischen Meile beträgt. Im Süden von Suez zieht sich das Meer durch eine starke Umbiegung so weit westwärts, dass es sehr bald eine Breite von 3—4 engl. Meilen erhält, die es bis zum Ras Atakah einhält, sich von da an nach Süden zu aber noch bedeutend mehr erweitert. Auch nordwärts von Suez wird der Busen wieder breiter. Hier lag das alte Klysma, der frühere, jetzt versandete, Hafenplatz, dessen Lage durch die Ruinen bei Tel el-Kolzum unzweifelhaft bezeichnet ist. Nördlich von el-Kolzum verengt sich der Busen wieder und zieht sich als ein schmaler Wasserstreifen von 1500—1000 Schritt Breite noch eine Strecke weit nach Norden hin. — Bei Suez, da wo der Busen am schmalsten ist, reichen Sandbänke vom westlichen bis zum östlichen Ufer, die bei starker Ebbe zum Theil trocken gelegt, zum Theil nur so hoch mit Wasser bedeckt sind, dass sie mit Leichtigkeit durchwatet werden können. Bei starker Fluth steigt dagegen das Wasser bis zu sieben Fuss Höhe*). Bei Suez und rings um den nördlichen Theil des Meerbusens herum „finden sich deutliche Spuren, dass dieser Theil des rothen Meeres sich nach und nach ausfüllt" (Robinson 1, 78). „Rings um die Spitze des Meerbusens herum giebt es ganz deutliche Spuren, dass das Wasser einst viel weiter nach Norden ging und sich wahrscheinlich auch über eine weite Strecke nach Osten hin ausdehnte. Der Boden hat alle Anzeichen, dass er noch immer von Zeit zu Zeit überfluthet wird" (Ebendas. I, 79).

§ 31. Von der Spitze des Busens aus nach Norden zeigen sich noch die Spuren des alten Kanals, der schon frühe behufs einer Verbindung des Nils mit dem rothen Meere angelegt und öfter erneuert wurde. Er ging vom Nile aus in gerader östlicher Richtung durch den Wady Tumilat, durchstach den Damm von Arbek, um in die Bitterseen zu gelangen, und durchbrach dann zuletzt den Damm von Adschrud. — Die *Bitterseen* bilden eine drei bis vier Stunden breite Vertiefung des Bodens, bis auf 40—50 Fuss unter dem Niveau des rothen Meeres, die

*) Im Jahre 1799 versuchte Napoleon bei seiner Rückkehr von Ayun Musa am östlichen Ufer, über die Furth zu gehen. „Es wurde schon spät und finster, die Fluth stieg und strömte mit grösserer Gewalt, als man erwartet hatte, so dass der General und sein Gefolge der grössesten Gefahr ausgesetzt waren, obwohl er Führer hatte, die mit dem Boden sehr genau bekannt waren." Robinson I, 95 nach du Bois-Aymé in der Descr. de l'Eg. Mem. I, 127 ff.

jetzt meist trocken liegt und nur hin und wieder seichte Salzwasserlachen und sumpfige Stellen zeigt. Ihre von Nordost streichende Länge wird verschieden angegeben. Nach Seetzen sind von Arbek am nordwestlichen Ende der Bitterseen bis nach Suez hin nur acht Stunden; dagegen behauptet du Bois-Aymé, dass das grosse Bitterseebecken etwa 16 Stunden nördlich von Suez endige. Stickel (Stud. und Krit. 1850. S. 367 f.) löst diesen Widerspruch zweier zuverlässiger Forscher durch die Annahme, dass „eine aus dem vier Stunden breiten Becken, auf der Ostseite noch viel weiter nördlich als Arbek reichende Zunge vorauszusetzen sei", womit es wohl vereinbar sei, „dass auf der westlichen Seite, an der Seetzen hingegangen ist, das Ende viel südlicher falle. Der Nordrand der Bitterseen möge demnach eine aus Südwest nach Nordost gestreckte Krümmung bilden." Nach der Seite des Meerbusens hin hemmt ein breiter, sandiger Strich Landes, der nur etwa drei Fuss höher als der Spiegel des Busens sich erhebt, den Zufluss der Gewässer. Am südöstlichen Abfall dieser Erhebung liegt jetzt die Festung Adschrud. Vom Wassergebiete des Nils und von der Verbindung mit dem Krokodilensee ist das Becken der Bitterseen abgedämmt durch eine ähnliche nur viel höhere Erhebung des Bodens, an deren westlichen Abdachung Arbek liegt (vgl. Stickel p. 366). Eine Menge von Thatsachen zeugen mit grosser Bestimmtheit dafür, dass der Meerbusen von Suez sich einst bis zu diesem Damm erstreckt habe und also das Becken der Bitterseen den nördlichsten Theil des Busens gebildet habe [1]). — Der Isthmus zwischen dem Krokodilensee und dem Menzalehsee hat eine Breite von etwa drei deutschen Meilen.

1. Eine eingehende und gründliche Abhandlung über die **alten Grenzen des rothen Meeres** giebt du Bois-Aymé in der Descr. de l'Égypte T. XI, 371 ff.; vgl. auch Rosenmüller's Alterthumskunde III, 263, und Stickel l. c. p. 369 ff. Dass der Wüstenstrich um das gegenwärtige Nordende des Meerbusens herum die unzweideutigsten Spuren ehemaligen Meeresbodens an sich trage, darin stimmen alle Reisenden überein. Die Gegend der Bitterseen ist von den Reisenden sehr selten untersucht worden. Aber du Bois-Aymé, der das Becken derselben mehreremal durchgangen ist, sagt darüber (nach Rosenmüller's Alterthumsk. III, 263): „Dies Becken giebt durch seinen Anblick zu erkennen, dass es einst vom Meere bedeckt war; man findet daselbst Lagen von Meersalz, welche hie und da gleichsam Gewölbe bilden; die Erde hallte dann unter unsern Tritten wieder; man wurde kleine Spalten gewahr, und in einer Tiefe von 4—5 Metern fanden wir Wasser, welches den Geschmack des Meerwassers hatte; übrigens ist der Boden morastig mit Pfützen von Salzwasser. An den sandigen Stellen findet man, wenn man nur 12—15 Decimeter gräbt, Salzwasser unter einer Lage von Thon und Lehm. Der Boden ist mit Muscheln bedeckt und viel niedriger als das rothe Meer, von welchem es durch eine Sandbank getrennt ist, deren Höhe selten mehr als ein Meter über das Wasser des arabischen Meerbusens hervorragt. End-

lich bemerkt man an den Hügeln, welche dieses Becken umgeben, eine Linie, die durch die Ueberreste von Meerespflanzen gebildet wird, ganz ähnlich der Spur, welche die Fluth auf dem Ufer zurücklässt; und was sehr merkwürdig ist, diese Linie hält die gleiche Höhe mit der Fluth des Meerbusens."

Man könnte nun freilich der Meinung sein, dass die Anfüllung des Bitterseebeckens mit den Gewässern des rothen Meeres erst vermittelst einer Durchstechung des Dammes bei Adschrud behufs Herstellung eines Kanals bis zum Nile hin bewirkt worden sei. Allein Stickel hat diese Meinung durch historische Zeugnisse beseitigt (l. c. p. 372 ff.). Zunächst berichtet Strabo (XVII, 1, 25. 26), durch das Graben des Kanals von Aegypten her nach den Bitterseen, der früher entstand, als der andere von den Bitterseen nach dem arabischen Busen, hätten sich die Gewässer der Seen, die früher bitter waren, vermöge der Mischung mit dem Nilwasser verändert. Daraus ergiebt sich, dass die Bitterseen schon vor der Kanalisirung mit dem rothen Meere verbunden gewesen sein müssen. Und gerade die dadurch dem Nile (dessen Gewässer bei Ueberschwemmungen durch den Wady Tumilat bis zum Arbekdamme vordringen) so naheliegende Nordgrenze des Meerbusens, „macht es, wie Stickel (p. 373) bemerkt, erst recht erklärlich, dass schon Sesostris eine Kanalverbindung zwischen beiden in Angriff nahm, und dass, weil das Meer von der Versandung im Laufe der Jahrhunderte sich von Norden nach Süden zurückzog, solche Kanalarbeiten in verschiedenen Perioden, von Necho, Darius, Ptolemäus II wiederholt und in derselben Richtung von Norden nach Süden weiter geführt wurden, so zwar, dass das südlichste Stück auch am spätesten entstanden ist und, unserer Meinung nach, nur als Durchstich einer Sandbank, die sich zwischen dem Becken der Bitterseen und der heutigen Meeresspitze allmälig durch Flugsand aufgethürmt hatte. Diese Bank, unser Adschrud-Isthmus, musste in ihrem allmäligen Aufwachsen den Uebergang in die nördlichen Tiefen den Schiffen erschweren, — wodurch die Anlage von Klysma nothwendig wurde; — und als sie bis an das Niveau des Meeres aufgestiegen war, eine Furth durch das Meer bilden, die nach dem Wechsel von Ebbe und Fluth unter Wasser gesetzt oder trocken gelegt, in ganz gleicher Weise, wie es jetzt südlicher bei Suez vor Augen liegt, zwischen zwei wassergefüllten Becken in der Ebbezeit einen trocknen Weg aus Afrika nach Arabien darbot." Dieselbe Ansicht hatte auch schon du Bois-Aymé (sur le séjour des Hébreux in der Description VIII, 114 ff., vgl. Rosenmüller III, 264 ff.) entwickelt.

Durch die Annahme, dass das Bitterseebecken noch zur Zeit der Ptolemäer ein Theil des Meerbusens von Suez gewesen sei, erklären sich auch manche sonst unerklärliche Angaben von Städtelagen, Entfernungsmaassen etc. bei den alten Schriftstellern; so z. B. wenn Ptolemäus die Stadt Klysma sechs Meilen südlicher als die Nordspitze des arabischen Busens angiebt, — ferner, wenn Heroopolis (welches mit Abu-Keischid im Wady Tumilat identisch ist, vgl. § 32, 1) nur zu zwei geographischen Meilen von der Nordspitze des Busens entfernt berechnet wird; — wenn Strabo (XVI, 4, 2. 5) sagt, dass die Richtung von Heroopolis zur Spitze des arabischen Meerbusens einen Winkel mit diesem bilde. Auch wird es nur durch die dann unvergleichlich grössere Nähe von der Stadt bis zum Busen begreiflich, dass letzterer den Namen des heroopolitanischen bekommen konnte.

§ 32. Wenden wir uns nun dem Innern des Landstriches zu, dessen Grenzen wir im Vorigen beschrieben haben, so finden wir, dass es durch den Wady Tumilat, in zwei Hälften, eine nördliche und eine südliche,

getheilt wird. Dieser Wady erstreckt sich aus den Nilniedrungen bei Abasieh (dem alten Pitom) beginnend in gerader Richtung nach Osten hin bis zu den Dünen, die die Bitterseen gegen die Gewässer des Krokodilensees und der Nilüberschwemmung abdämmen (§ 31). Südlich von diesem weiten, reich bewässerten und daher fruchtbaren und zu Ansiedelungen wohl geeigneten Wady beginnt die ägyptische Wüste, die auf den übrigen Seiten von den Nilniedrungen im Westen, dem Thal der Verirrung im Süden, dem rothen Meer und den Bitterseen im Osten umschlossen ist. Das fruchtbare Land im Westen und Norden dieser Wüste bis zum bubastischen Nilarme und dem Menzalehsee bildet jetzt die Provinz es-Scharkijeh, und hiess zur Zeit Moseh's das Land Gosen. Am westlichen Abfall der Wüste liegt die Stadt Belbeis, am nordwestlichen Winkel derselben (am Eingange zum Wady Tumilat) Abasieh, und nahe am östlichen Ausgange des Wadys befinden sich die Ruinen von Abu-Keischid. Die neuern Untersuchungen haben es wahrscheinlich gemacht, dass Abu-Keischid identisch ist mit dem alten Heroopolis und Abasieh mit dem alten Pitom [1]). Zweifelhafter ist es, ob Belbeis mit einer alten, bekannten Ortslage zu identificiren sei, und mit welcher? Vgl. § 33.

1. Die Identität von Heroopolis mit Abu-Keischid, und von Abasieh mit Pitom wurde zuerst durch die französische Expedition nach Aegypten erwiesen. Vgl. Hengstenberg, Mos. u. Aeg. S. 46 ff. Erst Lepsius ist wieder davon abgewichen, und sucht zu beweisen (Chronol. I, 345 ff.), dass Heroopolis vielmehr mit den etwas mehr westlich liegenden Ruinen von el-Mukfâr identisch sei. Für uns hat diese Streitfrage keine Bedeutung, weshalb sie hier unerörtert bleiben kann.

§ 33. Um den Weg, welchen der Zug Israels durchwandert hat, aufsuchen zu können, müssen wir uns zunächst nach dem Ausgangspuncte desselben umsehen. Als solchen finden wir allenthalben *Raemses* angegeben. Da das Land Gosen auch öfter als das Land Raemses bezeichnet wird (vgl. Bd. I, § 92, 5), so hat man geglaubt der Name Raemses sei ebenso als Bezeichnung des Landes, wie als Bezeichnung der Hauptstadt desselben in Gebrauch gewesen; und darauf fussend, haben K. v. Raumer, L. de Laborde u. A. angenommen, wenn Raemses als Ausgangspunct bezeichnet werde, so habe man darunter das Land, nicht die Hauptstadt zu verstehen. Aber diese Auffassung erweist sich bald als unzulässig. Tritt Raemses sonst als eine Stadt auf, und dies ist noch nie bestritten worden, so kann die Bezeichnung אֶרֶץ רַעַמְסֵס (Gen. 47, 11) nur gefasst werden als das Land von Raemses, d. h. als das Land, in welchem Raemses die Hauptstadt ist. Sind die ersten Lagerungsplätze Sukkot und Etam in Exod. 12, 37 Ortsnamen, so ist es über allen Zweifel gewiss,

dass der dort als Ausgangspunct genannte Name Raemses ebenfalls einen Ort und nicht ein Land bezeichnet. Schwieriger ist aber die Frage, wo denn diese Stadt Raemses zu suchen sei. Hengstenberg, Robinson u. A. identificiren sie mit Heroopolis im Wady Tumilat (§ 32). Allein diese Annahme wird durch so viele und grosse Schwierigkeiten gedrückt, dass wir sie mit Entschiedenheit als irrig bezeichnen müssen [1]). Dagegen hat Stickel zu erweisen gesucht, dass das heutige Belbeis mit dem alten Raemses zusammenfalle [2]). Die dafür beigebrachten Gründe wiegen schwer genug, um uns zu überzeugen, dass kein andrer uns bekannter Ort so viel Anspruch darauf hat wie dieser, für die Stätte des alten Raemses gehalten zu werden.

1. Hengstenberg (Mos. u. Aeg. 49 ff.) will die Identität von **Heroopolis** und **Raemses** durch folgende Gründe stützen: Die LXX geben Gen. 46, 28, wonach Josef seinem Vater Jakob Boten entgegensandte ins „Land Gosen", erläuternd wieder durch: *κατ' Ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ραμεσσῆ* und Vs. 29, wonach er ihm selbst entgegenfuhr „nach Gosen", durch: *κατ' Ἡρώων πόλιν*. Nun hat Hengstenberg ohne Zweifel Recht, wenn er behauptet, der Zusatz der LXX könne nicht als ein willkührlicher Einfall angesehen werden. Und wenn seine Meinung, dass die LXX dem zu ihrer Zeit veralteten Namen Raemses den damals gebräuchlichen Namen Heroopolis substituirt hätten, richtig wäre, so würden auch wir ihnen ohne alles Bedenken so viel geographisch-antiquarische Kenntniss ihres Vaterlandes zutrauen, ihnen aufs Wort hin zu glauben, dass Heroopolis und Raemses identisch sei. Aber so liegen die Sachen nicht. Von einer solchen Substitution kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil im hebräischen Texte der Name Raemses gar nicht vorkommt. Das *κατ' Ἡρώων πόλιν* ist ganz einfach ein erläuternder Zusatz, und weiter nichts. Die Angabe des Textes, dass Josef seinem Vater ins Land Gosen (wofür die LXX ebenso wie der hebr. Text in Gen. 47, 11 „das Land Raemses" setzen) entgegengesandt habe und selbst ihm entgegengekommen sei, erschien ihnen zu weitschichtig und unbestimmt. Sie hielten es deshalb für zweckmässig, aus ihrer eignen Kenntniss des Landes die Angabe näher zu bestimmen und zu erläutern. Dass sie dabei das Richtige getroffen haben, dafür bürgt schon die seit der französischen Expedition wiedergewonnene Erkenntniss von der Lage des alten Heroopolis. Denn wenn Josef vom Herzen Aegyptens dem aus Palästina kommenden Jakob entgegengehen wollte, so konnte dies kaum auf einem andern Wege, als durch den Wady Tumilat geschehen, und auch Jakob konnte, von Kanaan kommend, und die Landenge zwischen dem Menzalehsee und dem arabischen Meerbusen durchschneidend, kaum einen andern Weg einschlagen, als die gebahnte Karawanenstrasse durch den Wady Tumilat. Und soll da Ziel des Entgegenkommens bestimmter angegeben werden, so hat Heroopolis, als die östlichste Stadt Aegyptens auf diesem Wege, die höchste Wahrscheinlichkeit für sich, als dieses Ziel zu gelten. Wenn Hengstenberg aber Gen. 41, 45, wo die LXX dem On des Textes ohne Weiteres Heliopolis substituiren, als beweisende Analogie anführt, so verkennt er wiederum ganz, dass an unserer Stelle Heroopolis nicht statt Raemses, sondern als nähere Bestimmung zu Gosen auftritt. Dagegen liegt es am Tage, dass die Analogie dieser Stelle ganz entschieden gegen Hengstenbergs Auffassung zeugt. Denn wäre Raemses der veraltete, Heroopolis der gangbare Name gewesen, so wäre für die

LXX in Exod. 12, 37 und nirgends anders, der Platz gewesen, dieses jenem zu substituiren. — Das weitere Argument Hengstenbergs aus der Bedeutung des Heroopolis als Heroenstadt, welches sich als griechische Uebersetzung des alten Namens Raemses kund gebe (da die Stadt offenbar zum Gedächtniss der diesen Namen führenden Heroen-Könige so genannt worden sei), — hat, scheint uns, als rein aus der Luft gegriffen, gar keine Bedeutung.

Gegen die Identität von Raemses und Heroopolis sprechen aber auch positive Gründe. Ganz nahe an der östlichen Grenze Aegyptens liegend, konnte Heroopolis unmöglich als Ausgangspunct des Zuges, so wahrscheinlich es auch ist, dass derselbe die Stadt oder ihre Umgegend berührt hat, angegeben werden. Der Ausgangspunct muss, wie sich aus Exod. 12—14 mit unzweifelhafter Sicherheit ergiebt, ganz in der Nähe der ägyptischen Residenz gelegen haben. Mag man nun On, Bubastis oder Zoan als solche ansehen (Erl. 2), so erscheint doch immer die Identität von Heroopolis und Raemses als eine Unmöglichkeit.

Dieselben Gründe sprechen auch gegen die Annahme von Lepsius (Chronol. I, 348 f.), der zwar die Identität von Raemses und Heroopolis (= Mukfâr) bestreitet, dagegen für die Identität von Raemses und Abu-Keischid ein neues, wie er meint, entscheidendes Argument beibringt. Auf den Ruinen von Abu-Keischid ist nämlich schon zur Zeit der franz.-ägypt. Expedition eine Gruppe von drei Figuren aus einem Granitblocke gehauen entdeckt worden, welche die Götter Ra, Tum und zwischen ihnen den König Ramses II darstellen. — Wir können darin durchaus nicht ein zwingendes Argument erkennen. Denn das Vorhandensein eines Denkmals mit dem Bilde und Namen des grossen Königs Ramses in einer Stadt, erscheint uns noch keineswegs als ein Beweis, dass diese Stadt von Ramses gebaut, oder nach ihm benannt gewesen sein müsse. Ramses der Grosse, der so glänzende Eroberungszüge nach Asien hin gemacht hat, kann sehr wohl etwa bei seinem siegreichen Wiedereintritt in Aegypten in Abu-Keischid, als der ersten bedeutenden Stadt Aegyptens, die er betrat, sich ein solches Denkmal haben setzen lassen, mochte die Stadt nun damals heissen, wie sie wollte.

2. Der Beweis Stickel's (l. c. S. 377 ff.) für die Identität von **Belbeis** und **Raemses**, führt diese Annahme wenigstens zu einem sehr hohen Grade von Wahrscheinlichkeit. Zunächst tritt dafür die Autorität des in Sachen seines Vaterlandes Aegypten so genau unterrichteten Geographen Makrizi ein. Er berichtet, Belbeis sei eine alte Stadt, die vor der Eroberung durch die Moslemen bestanden habe, und die Hauptstadt des im Pentateuch genannten Landes Gosen sei. Ihre Lage passt vortrefflich zu allen Voraussetzungen, die wir dem Pentateuche entnehmen können. Denn dieser Lage, an einem der westlichsten Puncte Gosens, entspricht die Angabe, dass von ihr aus der Zug der Israeliten seinen Anfang genommen habe. So weit alte Zeugnisse hinaufreichen, erscheint Stadt und Umgegend von Belbeis als der eigentliche Ausgangspunct der Expeditionen gen Osten, so wie des Verkehrs nach dem arabischen Busen. Es lag an einem alten Hauptkanale des Nils, durch den es mit den südlichern Gegenden Aegyptens in Verbindung stand.

Auch die Angabe in Exod. 1, 11, dass die Israeliten gezwungen worden seien, die Vorraths- oder Magazinstädte **Pitom** und **Raemses** für Pharao zu bauen, mag man dies nun von einem gänzlichen Neubau, oder von einer Erweiterung und Befestigung schon vorhandener Orte verstehen, passt sehr gut zu der oben beschriebenen Lage. Diese Städte wurden nicht, wie Ewald (I, 479) meint, zu königlichen Handelsstädten bestimmt, sondern zu Proviant- und Kriegsmagazinen, zu grossen Waffenplätzen, behufs Versor-

gung der weiter östlich in der Wüste stationirten Truppen mit Proviant und Munition, also nicht eigentlich zu Festungen selbst, die viel mehr weiter östlich angebracht werden mussten, wohl aber zu Vorrathskammern für dieselben. Als solche mussten sie so gelegen sein, dass die Communication zwischen ihnen und den Festungen selbst, so wie andererseits die Zufuhr aus dem Nilthale leicht und bequem herzustellen war. Pitom (*Πάτουμος*), das, mit Abasieh identisch, am Eingange des Wady Tumilat, als der Hauptstrasse nach Osten, lag, entsprach dieser Fordrung in hohem Grade. Schon die Zusammenstellung von Pitom und Raemses berechtigt uns aber dazu, beide Städte, die zu gleichem Zwecke bestimmt waren, auch in demselben, zwischen dem Nilthale und der Ostgrenze vermittelnden, Landstriche zu suchen. Wie Abasieh auf dem Wege von Bubastis zur Ostgrenze, so liegt Belbeis auf dem Wege von Memphis zur Ostgrenze.

Ein schwieriger Punct, der weiter hier in Betracht kommen muss, ist die Bestimmung der damaligen **königlichen Residenz.** Denn dass Raemses nicht ferne von derselben gelegen haben kann, ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus der Geschichte der Nacht, in der Israel sich zum Auszuge rüsten sollte. Wäre nun, wie auch wir noch im ersten Bande § 92, 5 als wahrscheinlich angenommen haben, Zoan oder Tanis, welches nahe beim Ausfluss des bubastischen Nilarmes in den Menzalehsee lag, als Residenz anzunehmen, so müsste das Resultat der voranstehenden Untersuchung, dass Raemses mit Belbeis identisch sei, oder doch in der Gegend von Belbeis gelegen habe, fallen. Jene Annahme stützt sich auf zwei Bibelstellen. Die eine, Num. 13, 23, nach welcher „Hebron sieben Jahre vor Zoan Aegyptens“ gebaut ist, beweist nur, dass Zoan zu Moseh's Zeit schon eine verhältnissmässig alte und bedeutende Stadt in Aegypten war. Ueber die dermalige Residenz Aegyptens sagt sie nicht das Mindeste aus. Auch sonst nirgends im Pentateuch wird die Residenz namhaft gemacht. Gewichtiger aber erscheint die Angabe in Ps. 78, 12. 43, dass die Wunderplagen im Lande Aegypten, im Gefilde Zoan (שְׂדֵה־צֹעַן), geschehen seien. Aber eine zwingende Beweiskraft kann auch dieser Stelle nicht zukommen. Das „Gefilde Zoan“ kann auch gar wohl das ganze Delta bezeichnen; und dies ist um so wahrscheinlicher, als ja doch die ägyptischen Plagen sich nicht auf die nächste Umgebung von Zoan beschränkt haben, sondern wie wiederholt ausdrücklich hervorgehoben wird, sich über ganz Aegyptenland erstreckten. Wenn aber der Psalmist das Delta nach Zoan benennt, so beweist dies allerdings, dass damals Zoan die bedeutendste Stadt, vielleicht die Residenz des Landes war, aber weiter auch nichts. — Bedenkt man aber, dass wir uns jetzt in einer Zeit befinden, wo vor nicht allzulanger Zeit das Joch der fremdländischen Hyksosdynastie zerbrochen, und die Hyksos nach Osten hin über die ägyptische Grenze vertrieben waren, von wo her stets ein Wiedereinbruch derselben zu befürchten stand (Exod. 1, 10), so erscheint es fast undenkbar, dass die ägyptischen Könige so weit im äussersten Norden ihre Residenz gewählt haben sollten. Die gegenwärtige nationale Dynastie, die aus Oberägypten vorgedrungen war, und dort also auch ihre Hauptstärke und ihren Stützpunct hatte, konnte sich nicht so weit nach Norden hin, niederlassen. Tanis liegt über die vom Osten kommende Angriffslinie viel zu weit nördlich hinaus. Ein Angriff von da aus würde sich jedenfalls mehr nach Süden hin, nach dem Herzen des Landes zu, wohin auch der Wady Tumilat eine bequeme und gebahnte Strasse bot, gewandt haben, und würde, wenn die königliche Macht so tief im Norden stand, dieselbe leicht von Oberägypten haben abschneiden können. Viel mehr eignete sich daher eine der südlicher liegenden Hauptstädte des Landes, entweder Heliopolis, wie der arabische Geograph Kaswini (bei Stickel p. 383) angiebt, oder, noch besser zu der wahrscheinlichen Lage von Raemses (= Belbeis) passend,

das altberühmte Bubastis. Alle übrigen im Pentateuch gegebenen Voraussetzungen passen ebenso gut und noch besser auf eine dieser beiden Städte, als auf Zoan.

§ 34. Nehmen wir nun auf Grund der voranstehenden Untersuchung Belbeis als den muthmaasslichen Ausgangspunct des Zuges an, so haben wir weiter die Richtung festzustellen, in der er sich weiter bewegte. Der Zug soll dem Sinai zuwandern. Zu diesem Zwecke musste er die Nordspitze des arabischen Meerbusens umziehen. War nun die nördliche Begrenzung dieses Busens zur Zeit Moseh's wesentlich dieselbe, wie jetzt, so wird der Zug wahrscheinlich geradenweges auf der Karawanenstrasse, die von Belbeis nach Suez geht (Derb el-Bân), gewandert sein; Sukkot wird dann etwa in der Mitte dieser Strasse, Etam nördlich von Suez zu suchen sein. Da es nun aber in § 31, 1 fast bis zur Gewissheit wahrscheinlich geworden ist, dass damals das Nordende des Busens viel weiter nördlich, bis zu den Dünen von Arbek, die mit Belbeis ungefähr in gleicher Richtung liegen, sich erstreckt habe, so müssen wir statt jener südöstlichen, eine gerad-östliche Richtung voraussetzen, und den Zug durch den wasserreichen und bebauten Landstrich des Wady Tumilat ziehen lassen. Die Lage der ersten Station, Sukkot (= Hütten), bestimmt sich darnach von selbst. Der zweite Lagerplatz wird Etam genannt, und durch den Zusatz „am Ende der Wüste" näher bezeichnet. Wir werden denselben auf den Arbekdünen (§ 31), zwischen den Bitterseen und dem Krokodilensee, zu suchen haben [1]). Hier nun erhält Moseh den Befehl, umzukehren, und das Volk zwischen Pihachirot im Norden, Migdol im Westen, dem Meere im Osten und Baalzefon im Süden zu lagern. Mit Gewissheit ergiebt sich wenigstens so viel aus den betreffenden Worten, dass der bereits an der Grenze zwischen Aegypten und Arabien angelangte Zug nicht, wie es Moseh's anfängliche Absicht war, das Nordende des Meerbusens umzog, sondern im ägyptischen Gebiete bleibend, längs der Westküste des Busens sich nach Süden wandte, und dort in eine Gegend kam, wo der Zug nach vorne und den beiden Seiten hin durch Meer und Berge und im Rücken durch Pharao's nachjagende Wagenburg umschlossen und eingeengt war. Suchen wir auf der Westküste des Busens eine Gegend, die diesen Anfordrungen entspricht, so finden wir sie in der Ebene von Suez. Diese Ebene ist ausgedehnt genug, um zwei Millionen Menschen aufzunehmen; sie ist im Westen und Südwesten durch das Gebirge Atakah (§ 29) abgeschnitten, welches hier so nahe an das durch eine rapide westliche Krümmung (§ 30) sich erweiternde Meer vorspringt, und die Küste so sehr einengt, dass nur wenige Menschen nebeneinandergehend sie passiren können. — Kam der Zug aus Norden, oder Nordosten, so kann nur die Ebene von Suez der dritte Lagerplatz gewesen sein,

und auch nur hier der Durchgangspunct durchs Meer gesucht werden [2]). —

1. Den Namen **Etam** erklärt Jablonsky aus dem Aegyptischen durch Meeresgrenze. Wäre er semitischen Ursprungs, so müsste er mit אֵיתָן = perennitas combinirt werden. Er würde dann im Gegensatze zu den bald versiegenden Bächen der Wüste einen von perennirenden Wasserfluthen bespülten Ort bezeichnen. Die Frage ob das „Ende der Wüste", wo Etam gelegen war, von der ägyptischen (wie 14, 3. 11) oder von der arabischen Wüste, die sich beide bei Etam berührten, zu verstehen sei, möchte zu Gunsten der letztern Auffassung zu entscheiden sein, wenn man berücksichtigt, dass auch der ganze Wüstenstrich an der Ostküste des Meerbusens den Namen Wüste Etam führte (Num. 33, 8 vgl. § 39, 5).

2. Die **Ebene von Suez** „ist beinahe zehn englische Meilen lang und ebenso breit, dehnt sich in allmäliger Senkung von Adschrud (§ 31, 1) nach dem Meere westlich von Suez aus, und von den Hügeln am Fusse des Atakah bis zum Meeresarme nördlich von Suez" (Robinson I, 71). In den hier angegebenen Grenzpuncten der Ebene glauben wir, mit verhältnissmässig grosser Sicherheit die in Exod. 14, 2 gegebenen Orte wiederzufinden. Hier heisst es: „Rede mit den Kindern Israel, dass sie umkehren und sich lagern vor Pihachirot, zwischen Migdol und dem Meere; und vor Baalzefon, ihm gegenüber sollen sie sich lagern an dem Meere". Pihachirot finden wir, selbst auch dem Namen nach, wieder in Adschrud; denn Pi ist bloss ägyptischer Artikel, weshalb der Ort auch anderwärts bloss Hachirot genannt wird (Num. 33, 8), und für die dann sich ergebenden Lautvertauschungen giebt es Analogien genug (vgl. Stickel p. 391). Migdol ist jedenfalls in der dem Meere gerade entgegengesetzten Richtung zu suchen (nach Ex. 14, 2), also beim Berge Atâkah, sei es nun, dass Migdol (= Thurm) eine Festung im oder am Gebirge war, oder dass, wie Tischendorf vermuthet, der Gipfel des Atâkah selbst diesen Namen geführt habe. Die LXX geben es durch *Μαγδώλον*, und Hengstenberg (p. 59) hält sich deshalb für berechtigt, an die spätere, 12 römische Meilen südlich von Pelusium liegende Festung Magdolum zu denken. Aber die Undenkbarkeit, dass während die drei übrigen Grenzpuncte des Lagerplatzes sich in der Gegend von Suez befinden, der vierte 15 geographische Meilen nördlicher liegen soll, wird durch die Bemerkung, dass dort eine militärische Grenzbesatzung gelegen, nicht aufgehoben. Auch würden, selbst von der Entfernung abgesehen, die Israeliten dann nicht sich zwischen Migdol und dem Meere, sondern vielmehr das Meer sich zwischen Migdol und den Israeliten befunden haben. Baalzefon (= Typhon's Stätte) ist nicht weiter nachweisbar. Nach der Beschreibung in Exod. 14, 2 muss es im Süden der Suezebene gesucht werden.

Den Durchgangspunct durch das Meer werden wir demnach wahrscheinlich bei Suez zu suchen haben. Ob aber damals schon die Suez-Furth vorhanden war, und ob das Meer an dieser Stelle auch damals nur, wie jetzt, die Breite von 3450 Fuss gehabt habe, ist wenigstens stark zu bezweifeln. Denn in diesem Falle würde eine Wiederkehr der durch den Ostwind gespaltenen Gewässer schwerlich im Stande gewesen sein, das ganze Heer Pharao's zu begraben. Indess ist auch die eigenthümliche Configuration des Meeres bei Suez zu berücksichtigen. Ging der Weg durch das Meer, wie es gar nicht unwahrscheinlich ist (§ 28, 2. 4), nicht in gerader östlicher, sondern etwas mehr in südöstlicher Richtung, (was von der Richtung des Windes, der die Trockenlegung bewirkte, abhängig war), so war die Strecke auch nach der jetzigen Begrenzung des Meeres breit und tief genug, um Pharao's ganzes Heer aufzunehmen und zu begraben.

Die Auffassung des Zuges, welche du Bois-Aymé und Stickel ausgesprochen haben, weicht von der unsrigen nur in Beziehung auf den letzten Lagerplatz und den Durchgangspunct ab. Jene Gelehrten verlegen nämlich den Durchzug nicht nach Suez, sondern an die vorausgesetzte Furth bei Adschrud (§ 31, 1). Aber dem widerstrebt Mancherlei. Zunächst entspricht die Gegend um Adschrud herum durchaus nicht den Forderungen, welche wir dem Texte zufolge an die letzte Lagerstätte machen müssen. Hier fehlt eine Ebene, die weit genug wäre, um zwei Millionen Menschen aufzunehmen, hier fehlen ferner die unzugänglichen schroffen Bergwände, welche mit dem Meere zusammen Israel von drei Seiten hätten einengen können. Zwar sagt du Bois-Aymé (bei Rosenmüller III, 265): „Die biblische Beschreibung passt vollkommen auf die Stellung, die ich dem israelitischen Heere gebe; denn die Bergkette, die man gegen Süden erblickt, scheint sich bis an das Ufer zu verlängern.“ Man fühlt es aber dieser Rede an, dass dem Verfasser, trotz der Sicherheit seiner Worte, doch eine gewisse Incongruenz der Gegend mit der biblischen Schildrung zum Bewusstsein gekommen ist. — Auch die Reihenfolge der Grenzpuncte in Exod. 14, 2 fügt sich dieser Auffassung nicht, denn danach müsste Adschrud im Südosten des Lagerungsplatzes liegen, während es doch nach Exod. 14, 2 im Norden desselben gelegen haben muss. Du Bois-Aymé fügt hinzu (bei Rosenm. III, 268): „Ueberdiess sind beide Meinungen (die Annahme des Durchzugs bei Adschrud einerseits und bei Suez andrerseits) so wenig von einander unterschieden, dass es beinahe gleichgültig ist, ob man die eine oder die andre annimmt. Die Lage des Kastells Adschrud, vor welchem sich die Israeliten gelagert hatten, und die grosse Wahrscheinlichkeit, dass damals das Meer bei Suez viel tiefer war, als jetzt, bestimmen meine Meinung“, — sehr begreiflich, weil sich der Durchzug nach der Meinung des gelehrten Franzosen ganz natürlich, ohne alle wunderbare Mitwirkung Gottes, zugetragen haben muss. Für uns ist gerade die grössere Tiefe des Meeres bei Suez ein Grund mehr für die Bevorzugung dieses Punctes, nicht aus Wundersucht, sondern weil wir dem Texte gerecht werden wollen. — Stickel bevorzugt Adschrud aus einem andern Grunde. Dieser scharfsinnige Gelehrte würde ohne Zweifel den Durchgangspunct nach Suez hin verlegt haben, wie die Beschreibung des Textes im Vergleich mit der Configuration des Bodens es unbedingt fordert, wenn nicht seine vorgefasste Meinung, dass zwischen dem Aufbruch aus Raemses und der Ankunft am jenseitigen Ufer des Meeres nur drei Tage gelegen haben könnten (§ 28, 7), ihn gezwungen hätte, davon abzulassen. Denn freilich die Entfernung von Etam bis zur Ebene von Suez ist so gross, dass man sich schwerlich wird überreden lassen können, der Heereszug Israels habe diesen Weg in einem einzigen Tage zurückgelegt. Aber wir haben schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass die Reise von Etam bis zum Durchgangspunct des Meeres längere Zeit in Anspruch genommen haben müsse, da in derselben Zeit die Botschaft von Etam nach der Residenz und der Marsch des königlichen Kriegsheeres von der Residenz nach dem Durchgangspunct (also wenigstens zwei Tage) liegen (§ 28, 7).

3. Schliesslich geben wir noch eine kurze Uebersicht und wo nöthig Beurtheilung der **anderweitigen Auffassungen des Durchzuges.** Eine der ältesten ist die neuerdings mit grosser Zuversicht und Beharrlichkeit von **K. v. Raumer** vertheidigte, der auffallender Weise auch v. Lengerke Beifall gezollt hat (Kenaan I, 432 ff). In allem Wesentlichen stimmt ihr auch J. V. Kutscheit l. c. bei. Sie ist zuerst von Sicard (vgl. Paulus, Samml. V, 211 ff.), der den betreffenden Weg selbst bereist hat, aufgestellt worden. Sicard setzt jedoch die Stadt Raemses, den Ausgangspunct des Zuges, in die Gegend des Dorfes Besatin (§ 29), während Raumer Raemses nicht als

Namen einer Stadt, sondern als Namen des Landes Gosen fasst, und sich die Gegend von Heliopolis oder On als den ersten Sammelpunct des Zuges denkt, der sich von da südlich nach Latopolis oder Babylon, dann östlich durch das Thal der Verirrung gewandt habe, zunächst in der Absicht, den gewöhnlichen Karawanenweg, der durch dies Thal nach Suez führt, zu ziehen, um die Nordspitze des Meerbusens zu umgehen. Sukkot läge dann in der Gegend des Dorfes Besatin, Etam in der Nähe des Brunnens Gandelhi, da wo die Karawanenstrasse eine nordöstliche Richtung, zwischen den beiden nördlichen Gebirgsstöcken hindurch, nimmt (§ 29). Statt nun aber die anfängliche Absicht wirklich auszuführen, hätte der Zug, auf Gottes ausdrücklichen Befehl, von dem gewöhnlichen Karawanenwege ablenkend, den Weg durch den Wady er-Ramlijeh und den Wady et-Tawarik nach der Meeresebene Bede einschlagen müssen. Hier holte sie nun Pharao mit seinem Kriegsheere ein. Vor sich das tiefe Meer, das hier gegen 3 deutsche Meilen breit ist, im Norden den Berg Atâkah, gegenüber im Süden den Berg Kuaibe, und hinter sich Pharao's Wagenburg waren sie nach menschlichen Aussichten verloren. Aber Gott bahnte ihnen durch einen die ganze Nacht wehenden Ostwind einen Weg durchs Meer, und ihn wandernd, befanden sie sich am andern Morgen jenseits des Meeres an einem Orte, der noch jetzt bei den Arabern Mosehsquellen (Ayun Musa) heisst. — Diese Auffassung hat auf den ersten Blick sehr viel Ansprechendes. Aber eine nähere Erwägung zeigt, dass sie von unüberwindlichen Schwierigkeiten gedrückt wird. Sie ruht in ihren Hauptmomenten nicht auf Schriftdaten, sondern auf den Angaben des Josephus, (ant. 2, 15, 1), dass die Israeliten von Raemses aus über den Ort gezogen seien, wohin später Babylon gebaut worden (Latopolis, Alt-Kairo). Wie gering aber die Autorität des Josephus in solchen Sachen ist, bedarf keiner besondern Erörterung. Sie beruft sich ferner auf die Tradition, die das Thal als Wady et-Tih (Thal der Verirrung) bezeichne, und die die Stelle bei Ayun Musa als Durchgangspunct bezeichnet. Aber was Erstres betrifft, so ist der Name Wady et-Tih erst durch Sicard aufgekommen, und in Betreff des Zweiten ist Niebuhrs warnende Bemerkung (Beschreib. v. Arabien S. 404), dass die Araber die Kinder Israel jedesmal an derjenigen Stelle durch das Meer gegangen sein lassen, wo man sie deswegen fragt, wohl zu beachten. Als entscheidende Gegengründe sind besonders anzuführen: 1) Raemses ist stets Städte-, nie Landes-Name (vgl. § 33); 2) das שׁוּב, welches immer ein Umkehren bezeichnet, kommt nicht zu seinem Rechte; 3) ebensowenig der Ausdruck „Etam, am Ende der Wüste", denn nach Raumer's Hypothese lag Etam nicht am Ende, sondern gerade mitten in der Wüste; 4) sie statuirt ohne alle Berechtigung ein doppeltes Etam, nämlich eins in der ägyptischen Wüste und eins in der Wüste des peträischen Arabiens; 5) sie lässt den Durchzug durchs Meer an einem Puncte vor sich gehen, der zwar nicht für das Wunder der Trockenlegung, wohl aber für den natürlichen Vorgang des Hindurchwanderns in der angegebenen Zeit zu breit ist. Die Breite des Busens beträgt nämlich hier sechs Stunden. Von der Nacht, in welcher der Durchzug stattfand, wurden gewiss ein Paar Stunden consumirt, ehe das Meer so weit durch den Ostwind trocken gelegt war, dass der Durchzug beginnen konnte; und bei der Morgenwache (um 2 Uhr) waren sie auf dem gegenüberliegenden Ufer.

Eine zweite Klasse von Auslegern lässt die Israeliten bei Suez durchs Meer ziehen. So Niebuhr, Robinson, Hengstenberg, Laborde, Ewald, Tischendorf u. v. A. Doch weichen dieselben in der Bestimmung des Weges, auf welchem der Zug in die Gegend von Suez kam, mehrfach von einander ab. **Hengstenberg** lässt den Zug von der Stadt Raemses, das ihm gleich Heroopolis ist, ausgehen. Etam liegt an der gegenwärtigen Nordspitze des Meerbusens. Von da kehrte der Zug um, d. h. wieder

ins ägyptische Gebiet zurück, und zog längs der Westküste des Busens bis Suez, wo er durch das trockengelegte Meer wanderte. Im Allgemeinen stimmt damit auch **Robinson** überein, der zwar die Frage, ob Heroopolis mit Raemses identisch sei, offen lässt, aber doch nicht im Geringsten daran zweifelt, dass Raemses im Wady Tumilat, nicht weit vom nördlichen Ende der Bitterseen lag. Die Widerlegung dieser Ansicht ergiebt sich aus den voranstehenden Untersuchungen von selbst. **Ewalds** Auffassung ist mit der Hengstenberg'schen nahe verwandt, nur viel confuser als sie (vgl. Stickel's Beurtheilung ders. p. 358 ff.). **Laborde** fasst Raemses als Bezeichnung des ganzen Landes Gosen, lässt die Israeliten sich erst zu Sukkot sammeln, und von da aus in gerader östlicher Richtung nach Etam, das er in die Gegend von Adschrud legt, ziehen. Dort hätten sie aber auf Gottes Befehl die gerade östliche Richtung verlassen und sich südöstlich nach Suez zu gewandt, von wo sie in südöstlicher Richtung den Busen durchziehend bei Ayun Musa herausgekommen seien. Eine Beurtheilung d. h. Widerlegung dieser Ansicht halten wir nach dem Voranstehenden für unnöthig. **Tischendorf** lässt den Zug von Heliopolis ausgehen, führt ihn bis nahe an das Nordende der Bitterseen (die auch nach seiner Ansicht damals die Nordgrenze des Meerbusens bildeten) und von da umbiegend in südöstlicher Richtung nach Suez, und trifft somit mit unserer eigenen Auffassung in mehrern wesentlichen Puncten zusammen.

Schliesslich und bloss der Vollständigkeit halber mag noch die abentheuerliche Meinung **Thierbach's** (Erfurter Osterprogramm 1830) erwähnt werden. Nach ihm ziehen die Israeliten von Heliopolis = Raemses aus, gelangen über Pitom = Etam an das Schilf- oder mittelländische Meer und ziehen durch den Menzalehsee, wo das Phosphoresciren des Meeres und eine stark elektrische, säulenartig herabhängende Wolke, die durch das Umsetzen des Windes hinter sie getrieben wurde und sich dann als Feuerwirbel entlud, ihnen Licht, Schutz und Rettung, den Aegyptern aber Tod und Verderben brachte. Vgl. Stickel p. 331 f.

Die Hyksos und die Israeliten.

Quellensammlungen in Bunsen's Urkundenbuch, als Beigabe zum 3. Theile seines ägyptolog. Werkes, in C. Meier, Judaica. Jen. 1832; und in Stroth, Aegyptiaca. Goth. 1782.

Literatur: Jac. Perizonii Aegyptiarum originum investigatio. Lugd. Bat. 1711. c. 19 p. 327 ss. — Fr. Buddei, Hist. ecclst. V. T. I. III § 24 Ed. IV p. 560 ss. — Thorlacius de Hycsosorum Abari. Copenh. 1794. — J. Chr. C. Hofmann, Unter welcher Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen? In den Studd. und Kritt. 1839, II p. 393 ff. Ders. Aegyptische und israelitische Zeitrechnung, ein Sendschreiben an Dr. Böckh. Nördl. 1847. — E. Hengstenberg, Manetho und die Hyksos, in dess. Schrift: Die Bb. Moses und Aegypten. Berl. 1841. p. 236 ff. — E. Bertheau, Zur Gesch. d. Isr. p. 227 ff. — H. Ewald, Gesch. d. Isr I., 445 ff. — C. v. Lengerke, Kenaan I, 360 ff. — A. Böckh, Manetho und die Hundssternperiode. Berl. 1845. — Chr. C. J. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. 3 Bde. Hamb. 1843. — R. Lepsius, die Chronologie der Aegypter. I. Berl. 1849; Ders. in Herzogs Realencyklop. d. prot. Theol. I, 144 ff. — J. L. Saalschütz, Forschungen auf d. Gebiete d. hebr. ägypt. Archäologie. Königsb. 1851, III. Die manethonischen

Hyksos p. 41 ff. — Vgl. auch: J. G. Müller, krit. Untersuchung der Taciteischen Berichte über d. Urspr. der Juden, in d. Studd. u. Kritt. 1843. IV p. 893 ff. — Fr. Werner, chronol. Bemerkgg. über einige Gegenstände der alttest. Gesch. In d. luther. Zeitschr. 1845. I p. 29 ff. — K. B. Stark, Forschungen zur Gesch. der Alterthumskunde des hellen. Orients: Gaza oder die philistäische Küste. Jena 1852 p. 82 ff. — Fr. Delitzsch, Commentar zur Genesis. 2. Aufl. 1853. II, 71 ff. und Nachtr. S. 221 f. — A. Knobel, Die Völkertafel der Genesis. Giessen 1850 p. 208 ff. Ders., Genesis p. 271 ff. — Raoul-Rochette im Journal des Savants 1846. 1848. (über Bunsen's Werk) besonders 1848 p. 354 ff.

§ 35. Unter welcher ägyptischen Dynastie und unter welchem Könige zunächst die Einwanderung, dann der Beginn des Druckes und endlich der Auszug der Israeliten stattgefunden habe, — darüber giebt der Pentateuch gar keine Auskunft. Wir sind daher für die Beantwortung dieser Fragen an die ägyptischen und anderweitigen profanen Geschichtsquellen gewiesen, und es kommt darauf an, aus ihnen diejenigen Zeiten ausfindig zu machen, welchen die im Pentateuche berichteten Zustände und Thatsachen angehören. Das einfachste und nächstliegende Mittel, hierüber ins Klare zu kommen, wäre freilich die Synchronistik; leider herrscht aber gerade im Gebiete der Chronologie auf ägyptischer wie auf biblischer Seite, so grosse und vielfache Unsicherheit, Unklarheit, ja Verwirrung, dass vorläufig noch die Synchronistik ein höchst unsicheres und daher unbrauchbares Mittel zur Erkenntniss der Coincidenzpuncte ägyptischer und israelitischer Geschichte ist. Unsere Kunde vom Thatsächlichen der ältesten ägyptischen Geschichte beschränkt sich aber meist auf nackte Dynastienkataloge, die an und für sich noch keine Anhaltspuncte für eine Nebeneinanderstellung mit der israelitischen Geschichte bieten. Doch hat uns Josephus aus dem alten Geschichtswerke Manetho's zwei grössere Fragmente erhalten, deren Inhalt sich mehrfach mit der pentateuchischen Geschichte berührt. Der erste manethonische Bericht handelt von der Hyksosdynastie und enthält unverkennbare Spuren von Beziehungen der Israeliten zu dieser Dynastie [1]); der zweite identificirt die Israeliten mit einer Anzahl Aussätziger, die der König Amenophis aus Aegypten vertrieben haben soll [2]). Dieselbe Sage in theilweise modificirter Gestalt finden wir auch bei Chaeremon und Lysimachus wieder, und von diesem letztgenannten Gewährsmanne ist sie auf Apion, Diodor von Sicilien, Tacitus und Justinus übergegangen [3]).

1. Der **erste manethonische Bericht** (über die Herrschaft der Hyksos) ist aufbewahrt bei Joseph. c. Apion. I, 14. Hier heisst es: Manetho, ein in griechischer Bildung wohl erfahrener Aegypter, hat in griechischer Sprache seine vaterländische Geschichte, wie er selbst bezeugt nach den heiligen Urkunden seines Volkes, beschrieben

und den Herodot sehr oft der Unwissenheit und des Irrthums in ägyptischen Dingen bezüchtigt. Dieser Manetho nun hat im zweiten Buche seiner Aegyptiaca Folgendes (ich will seine eigenen Worte hiehersetzen) über uns (Juden) geschrieben: „Bei uns (Aegyp-„tern) herrschte ein König mit Namen Timaus. Unter diesem fielen, ich weiss nicht „wie, in Folge göttlichen Zornes unerwartet aus den östlichen Ländern Leute von un-„berühmtem Geschlechte, aber grossem Muthe, in Aegypten ein und eroberten es leicht „und ohne Kampf. Sie machten sich die Fürsten des Landes unterthänig, verbrannten „die Städte, zerstörten die Tempel der Götter, misshandelten die Einwohner aufs Grau-„samste, indem sie dieselben theils tödteten, theils mit Weibern und Kindern zu Sklaven „machten. Endlich wählten sie einen aus ihrer Mitte, mit Namen Salatis, zum Könige. „Dieser residirte zu Memphis, trieb von Ober- und Unterägypten Tribut ein und legte in „die dazu geeigneten Städte militärische Besatzungen. Mit besonderm Fleisse befestigte „er die östlichen Landestheile, um einem etwaigen Einfalle der Assyrier, welche damals „sehr mächtig waren, begegnen zu können. Da er im saitischen Nomos eine sehr „gelegene Stadt fand, die im Osten des bubastischen Stromes lag, und in einem alten „theologischen Berichte Avaris genannt wird, so befestigte er dieselbe aufs Stärkste „und versah sie mit einer Besatzung von 240,000 Bewaffneten. Hieher kam er alle Jahre „um die Zeit der Aernte, theils um den Ort zu verproviantiren und die Besatzung zu be-„solden (σιτομετρῶν καὶ μισθοφορίαν παρεχόμενος), theils um zur Einschreckung der „Ausländer seine Truppen in den Waffen zu üben. Er starb nach 19jähriger Regierung. „Nach ihm regierte Beon 44 Jahre, dann Apachnas 36 J. und 7 Monate, dann Apo-„phis 61 Jahre und Janias 50 J. und 1 M., nach diesen Allen Assis 42 J. und 2 M. „Dies waren ihre sechs ersten Könige, die fortwährend Krieg führten und Aegypten von „Grund aus zu verderben trachteten. Das ganze Volk wurde Hyksôs, d. i. Hirtenkönige „(βασιλεῖς ποιμένες) genannt, denn Hyk bedeutet in der heiligen Sprache König und „Sôs ist in dem gemeinen Dialekte so viel wie Hirte. Aus der Zusammensetzung beider „ist Hyksôs geworden. Einige halten sie aber für Araber.“ — In einer andern Hand-schrift (ἐν δ' ἄλλῳ ἀντιγράφῳ) schaltet Josephus ein, habe ich gefunden, dass Hyk nicht Könige, sondern vielmehr gefangene Hirten anzeige; denn Hyk oder Hak, mit Aspiration gesprochen (δασυνόμενον), bedeutet im Aegyptischen Gefangene; und das er-scheint mir wahrscheinlicher und mehr mit der alten Geschichte übereinstimmend. — „Diese Hirtenkönige und ihre Nachkommen hätten“, fährt Manetho fort, „über Aegypten „511 Jahre geherrscht. Darauf aber hätten sich die Könige der Thebais und des übrigen „Aegyptens gegen die Hirten erhoben und einen grossen und langwierigen Krieg gegen „sie geführt. Unter einem Könige mit Namen Alisphragmuthosis seien sie besiegt, „aus dem übrigen Aegypten vertrieben und in dem Gebiete von Avaris, das 10,000 Mor-„gen Landes umfasste, eingeschlossen worden. Dieses hätten die Hirten mit einer gro-„ssen und starken Mauer umringt, damit alle ihre Habe und ihre Beute sicher und wohl-„verwahrt sei. Aber Thummosis, der Sohn des Alisphragmuthosis habe mit 480,000 „Mann den Ort belagert und zu erobern versucht. Da er aber bald an dem Erfolge der „Belagerung verzweifelte, habe er mit ihnen eine Capitulation abgeschlossen, der zufolge „sie freien Abzug erhalten und Aegypten verlassen sollten. Sie seien dann mit Weib und „Kind, mit Hab und Gut, an Zahl nicht geringer als 240,000 Personen, durch die „Wüste nach Syrien gezogen. Weil sie sich aber vor der assyrischen Macht, welche „damals Asien beherrschte, gefürchtet, hätten sie sich in dem heutigen Judäa nieder-„gelassen und dort eine Stadt gebaut, die so viel tausend Menschen aufnehmen könnte „und sie Hierosolyma genannt.“ — In einem andern Buche der Aegyptiaca erzählt

Manetho von den Hirten, dass sie in den heiligen Büchern als Gefangene bezeichnet würden. Denn unsere Vorfahren haben sich stets mit Viehzucht beschäftigt, deshalb hiessen sie Hirten; auch sind sie nicht ohne Grund von den Aegyptern Gefangene genannt worden, da unser Ahnherr Josef sich selbst vor dem ägyptischen Könige einen Gefangenen nannte.

2. Der **zweite manethonische Bericht** (über die Vertreibung der Aussätzigen) findet sich bei Josephus (c. Apion. I, 26 f.) und lautet: „Manetho, der versprochen hat, die ägyptische Geschichte aus den heil. Schriften zu erläutern, erzählt zuerst, dass unsre Vorfahren, in vielen Myriaden nach Aegypten gekommen, dessen Einwohner unterjocht hätten. In der nachfolgenden Zeit aber seien sie verjagt worden, hätten Judäa eingenommen und daselbst Jerusalem und den Tempel gebaut. Soweit folgt er alten Aufzeichnungen. Dann aber nimmt er sich die Freiheit, unglaubliche Fabeln und Sagen (*μυθευόμενα καὶ λεγόμενα, λόγους ἀπιθάνους;* — nach L. I. c. 16: *οὐκ ἐκ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων, ἀλλ', ὡς αὐτὸς ὡμολόγηκεν, ἐκ τῶν ἀδεσπότως μυθολογουμένων προστέθεικεν*) von den Juden vorzubringen, indem er unsre Vorfahren mit einer Anzahl aussätziger Aegypter vermischt, die ihres Aussatzes und andrer Krankheiten wegen aus Aegypten verjagt wurden. Zu dem Zwecke führt er einen König Amenophis auf, dessen Name erdichtet ist, weshalb er auch nicht wagt, seine Regierungsdauer zu bestimmen, was er sonst allenthalben mit grosser Sorgfalt thut. An diesen Amenophis knüpft er nun jene Fabeln, und vergisst dabei, dass nach seinen eigenen Angaben seit der Vertreibung der Hirten 518 Jahre vergangen sein müssten. Denn als sie auszogen, regierte Thutmosis (Thummosis). Von ihm bis auf Sethos sind 393 J. verflossen, Sethos regierte 59 J., und dessen Sohn Rampses 66 J. Dann erst schiebt er den falschen Amenophis ein, und erzählt: „Amenophis begehrte, wie einst vordem „der König Horos, die Götter zu sehen. Diesen Wunsch offenbarte er einem weisen „Manne, der gleichfalls Amenophis hiess, und erfuhr von ihm, dass er zuvor das ganze „Land von allen Aussätzigen und Unreinen säubern müsse. Der König liess nun alle „Unreinen aus ganz Aegypten zusammenbringen, 80,000 an der Zahl, und schickte sie „in die östlich vom Nil gelegenen Steinbrüche zu Zwangsarbeiten. Unter den Aussätzi„gen waren aber auch einige gelehrte Priester. Unterdess gereuete es jenen Amenophis, „dass er dem Könige den Rath zur Vertreibung der Aussätzigen gegeben, weil er be„fürchtete, dass der Zorn der Götter über dieser Gewaltthat erregt sei, und da er bald „darauf eine Offenbarung hatte, dass die Aussätzigen, von Auswärtigen unterstützt, drei„zehn Jahre über Aegypten herrschen würden, und es nicht wagte, dies dem Könige zu „sagen, so tödtete er sich selbst und hinterliess eine schriftliche Nachricht darüber, die „den König in grosse Angst versetzte. Nachdem die Aussätzigen nun lange Zeit schwere „Arbeit in den Steinbrüchen verrichtet hatten, räumte der König ihnen auf ihre Bitte die „einst von den Hirten bewohnte, jetzt aber verödete, Stadt Avaris ein. In den alten „theologischen Berichten heisst diese Stadt Typhonsstadt (*Τυφώνιος*). Als nun die Aus„sätzigen dort eingezogen waren, wählten sie sich einen Priester von Heliopolis, mit „Namen Osarsiph, zum Oberhaupte, und schworen, ihm in allen Dingen zu gehorchen. „Dieser befahl ihnen zuerst, keine Götter zu verehren, sich der in Aegypten als göttlich „verehrten Thiere nicht weiter zu enthalten, sondern sie ohne Unterschied zu schlachten „und zu essen, und ausserdem mit keinem Menschen Gemeinschaft zu haben, der nicht „zu ihnen gehörte. Auch gab er ihnen noch viele andre Gesetze, die den ägyptischen „Sitten geradezu entgegen waren. Dann liess er die Stadt mit Mauern befestigen und „rüstete sich zum Kriege gegen Amenophis. Zu den von Thutmosis vertriebenen Hirten

„in Jerusalem sandte er Boten und forderte sie zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung gegen Aegypten auf. Die Hirten folgten mit grosser Freude diesem Rufe und „kamen mit 200,000 Mann nach Avaris. Der König Amenophis verlor, an jene Weissagung sich erinnernd, allen Muth. Er nahm die heiligen Thiere zu sich, verbarg die „Bildnisse der Götter, brachte seinen fünfjährigen Sohn Sethos, der auch nach seinem „Vater Rampses Ramesses genannt wurde, zu einem Freunde in Sicherheit und zog „dann mit 300,000 Mann gegen die Feinde. Doch wagte er nicht, aus Furcht vor den „Göttern, sie anzugreifen, sondern zog sich mit seinem Heere und den heiligen Thieren „zu einem freiwilligen 13jährigen Exile nach Aethiopien zurück, dessen König ihm durch „Bande der Dankbarkeit verbunden war. Die Solymiter aber in Verbindung mit den „Aussätzigen verübten gegen die zurückgebliebenen Aegypter die grössten Grausamkeiten, „sie zündeten die Städte und Dörfer an, zerstörten die Tempel und brauchten das Holz „der Götterbilder, um das Fleisch der heiligen Thiere damit zu kochen. Die Priester „wurden gezwungen, mit eigener Hand die heiligen Thiere zu schlachten und wurden „dann nackend davon gejagt. Der Gründer dieses Staates war ein vormaliger Priester „von Heliopolis, der nach dem Gotte Osiris, welcher dort verehrt wird, Osarsiph hiess, „jetzt aber sich Moyses nannte. Nach Ablauf des 13jährigen Exils kamen Amenophis „und sein Sohn Rampses, jeder an der Spitze eines starken Heeres, aus Aethiopien „nach Aegypten zurück, sie besiegten die Hirten und die Aussätzigen und verfolgten sie „bis an die syrische Grenze.“ — Im Folgenden weist dann Josephus die Absurdität dieses Mährchens nach.

3. Der manethonische Bericht über die Aussätzigen findet sich in mehrfach veränderter Gestalt auch noch bei andern Schriftstellern. **Chaeremon** (bei Joseph. c. Ap. I, 32) erzählt: Dem König Amenophis erschien die Göttin Isis im Traume, und beklagte sich, dass ihr Tempel im Kriege zerstört worden sei. Auf den Rath des Priesters Phritiphas, er werde von der Göttin nicht mehr beunruhigt werden, wenn er Aegypten von allen Aussätzigen reinige, habe er 25,000 derselben vertrieben. Ihre Anführer, die Schriftgelehrten Moyses und Josepos (deren ägyptische Namen Tisithes und Peteseph lauteten) führten sie nach Pelusium; dort vereinigten sie sich mit einer Schaar von 380,000 Mann, die Amenophis, mit dem Verbote nach Aegypten zu kommen, dort gelassen hatte, und fielen in Aegypten ein. Amenophis vermochte nicht, ihrem Angriff Widerstand zu leisten, und floh nach Aethiopien. Seine hochschwangere Gemahlin konnte ihn nicht auf der Flucht begleiten und verbarg sich in einer Höhle. Sie gebar einen Sohn, der, als er herangewachsen war, die Juden, gegen 200,000 Mann stark, nach Syrien vertrieb und seinen Vater aus Aethiopien zurückberief.

In noch abentheuerlicherer Gestalt tritt dieselbe Sage bei **Lysimachus** (bei Joseph. c. Ap. I, 34) auf: Unter der Regierung des Königs Bokchoris habe das Volk der Juden, weil mit Aussatz, Krätze und andern Krankheiten behaftet, bei den Tempeln eine Zuflucht gesucht, und sich mit Betteln ernährt. In Folge dessen wurde das Land von Seuchen, Unfruchtbarkeit und Theuerung heimgesucht. Das Orakel des Ammon gab den Rath, die Tempel von den unreinen und gottlosen Menschen zu reinigen, und dieselben in die Wüste zu deportiren, alle Aussätzigen und Krätzigen aber zwischen bleierne Tafeln gebunden ins Meer zu werfen. Dies geschah auch. Die Deportirten hielten in der Wüste Rath, was zu thun sei, zündeten bei hereinbrechender Nacht Fackeln und Lichter an, stellten Wachen aus, und fasteten, um sich die Götter geneigt zu machen. Am andern Morgen gab ihnen ein gewisser Moyses den Rath, in geordnetem Zuge vorwärts zu gehen, bis sie in bewohnte Länder kämen. Ausserdem befahl er ihnen, in

Zukunft keinem Menschen mehr wohlzuwollen, und alle Tempel und Altäre, so viel sie deren anträfen, zu zerstören. Nach vielen Beschwerden kamen sie in Judäa an, plünderten und verbrannten alle Tempel, und bauten eine Stadt, die sie zum Andenken an ihre Thaten Hierosyla nannten. Da aber später dieser Name ihnen zur Schmach gedeutet wurde, änderten sie ihn in Hierosolyma.

Apion im 3. B. seiner ägyptischen Geschichte (bei Joseph. c. Ap. II, 2) hält sich an den Bericht des Lysimachus, schmückt denselben jedoch noch mit der „glaubwürdigen" Nachricht aus, wie bei dieser Gelegenheit der Sabbat entstanden sei. Die Juden seien nämlich nach sechstägigem Marsche durch die Wüste in Judäa angekommen; da hätten aber Geschwüre in den Eingeweiden sie genöthigt, den siebenten Tag zu ruhen, und weil diese Krankheit in Aegypten Sabbatosis heisst, hätten sie diesen Tag Sabbat genannt.

Tacitus (Hist. 5, 2—5) geht bei Gelegenheit der Zerstörung Jerusalems auf den Ursprung des Judenvolkes zurück. Er führt die ihm bekannten Meinungen über dies Problem an, ohne sich selbst für eine von ihnen zu entscheiden. Nach den Einen seien die Juden aus Kreta gekommen, damals als Jupiter den Saturn vom Throne stiess, und hätten sich dann zunächst an den Grenzen Lybiens niedergelassen; — der Beweis für diese Ansicht liegt in der Zurückführung des Namens Judaei auf die Idaei, die Bewohner des Berges Ida auf Kreta. Andre leiten die Herkunft der Juden aus Aegypten ab. Als nämlich Isis auf dem Throne sass, sei die Menschenmenge in Aegypten zu gross geworden, und daher ein Theil derselben unter der Anführung des Hierosolymus und Juda in die Nachbarschaft ausgewandert. Noch Andre machen die Juden zu Abkömmlingen der Aethiopier, die Furcht und Hass vor dem äthiopischen Könige Kepheus zur Auswandrung getrieben habe. Nach einer vierten Ansicht waren sie Assyrer, die zuerst eines Theiles Aegyptens sich bemächtigten, dann aber in den benachbarten hebräischen und syrischen Ländern sich niederliessen. Eine fünfte Meinung geht gar dahin, dass sie die bei Homer erwähnten Solymer seien. Am weitesten verbreitet sei aber die Ansicht, dass die Juden ursprünglich aussätzige Aegypter gewesen seien. Die Darstellung des Lysimachus wird nun aufgetischt, und durch folgenden eigenthümlichen Zug erweitert: Auf dem Marsche durch die Wüste waren Alle durch Wassermangel mit dem Untergange bedroht. Da erschien aber eine Heerde wilder Esel, weidete und zog sich auf einen Felsen zurück, der mit einem schattigen Haine bedeckt war. Moses dachte, wo Gras ist, da muss auch Wasser sein, ging den Eseln nach und fand auch wirklich reichliche Wasserquellen. Nach weiterm sechstägigem Marsche kamen sie am siebenten ins jüdische Land, vertrieben die Einwohner und gründeten Stadt und Tempel. Moses führte nun viele Gebräuche ein, die denen der übrigen Völker entgegen sind; unter Anderm liess er auch das Bild des Thieres, das sie in der Wüste vom Verdursten errettet hatte, im Allerheiligsten aufstellen und verehren. — Vgl. die angef. Abhandl. v. J. G. Müller in d. Studd. u. Kritt. 1843.

Justin (Hist. 36, 2) leitet den Ursprung der Juden aus Damaskus ab. Der erste König dieser Stadt, der ihr ihren Namen gab, war Damaskus, dann folgten Azelus, Adores, Abraham und Israel. Israel hatte zehn Söhne, unter die er sein Reich vertheilte. Bald nach der Theilung starb einer der Söhne, Juda. Sein Antheil wurde unter die Andern vertheilt, und das ganze Volk nach ihm Judäer genannt. Den jüngsten unter den Brüdern verkauften die übrigen an fremde Kaufleute, die ihn nach Aegypten brachten. Dort erlernte er die magischen Künste, deutete Prodigien und Träume, sagte eine bevorstehende Unfruchtbarkeit des Landes viele Jahre lang vorher und rettete dadurch Aegypten vom Untergang durch Hunger. Sein Sohn war Moses, der ausser

dem Erbe väterlicher Wissenschaft, sich auch durch besondre Schönheit auszeichnete. Als nun die räudigen Aegypter in Folge eines Orakelspruches ausgestossen wurden, warf er sich zum Führer derselben auf und stahl den Aegyptern ihre Heiligthümer. Diese setzten ihnen nach, um sie ihnen mit Waffengewalt wieder abzunehmen, wurden aber durch widrige Stürme zur Rückkehr genöthigt. Nun zog Moses nach seiner väterlichen Heimath Damaskus und nahm den Berg Syna ein. Weil er nach siebentägigem Fasten mit seinem ermatteten Volke dort angekommen war, weihte er den siebenten Tag, den Sabbat, zum beständigen Fasttage. Um auch den Bewohnern dieser Gegend, wie vordem ihren ägyptischen Landsleuten, verhasst zu werden, mieden sie alle Gemeinschaft mit ihnen. Allmälig wurde ihnen diese Absondrung zu einem religiösen Gesetze. Mosis Sohn Aruas verband mit der priesterlichen die königliche Würde, und seitdem herrschten fortwährend Priesterkönige über die Juden.

§ 36. Die älteste uns bekannte Auffassung und Vereinbarung dieser Berichte mit der pentateuchischen Geschichte identificirt die Aussätzigen mit den Hyksos und beide mit den Israeliten. So Josephus. Er erklärt die erste manethonische Relation, die aus alten ägyptischen Documenten geflossen, für eine im Wesentlichen historisch-glaubwürdige und benutzt sie, um den Lästerungen und Verleumdungen des Apion gegenüber, das hohe Alterthum und die historische Bedeutsamkeit seines Volkes aus ihr zu erweisen. Der zweiten manethonischen Relation hingegen, die mit der ersten in offenem Widerspruch stehe, und nach Manetho's eigenem Geständniss gar keinen Rückhalt in den schriftlichen Geschichtsquellen der Aegypter habe, sondern bloss einer vagen, bodenlosen Volkssage entnommen sei, will Josephus nicht die mindeste Glaubwürdigkeit zuerkennen. Doch ist auch Grund genug vorhanden, die Aufrichtigkeit seines Glaubens an die Historicität des ersten Berichtes, oder doch an die Richtigkeit der hier von ihm geltend gemachten Deutung desselben stark zu bezweifeln [1]). Der Auffassung des Josephus, wie derselbe sie in dem Buche gegen Apion ausspricht und vertheidigt, kommt am nächsten die Ansicht von Delitzsch, der geneigt ist, eine Unterjochung und mehrhundertjährige Beherrschung Aegyptens durch die Israeliten als ein historisches Factum anzuerkennen [2]). — Perizonius, Buddeus, Thorlacius, Hofmann und Hengstenberg halten beide Berichte zwar auch für zwei verschiedene Fassungen ein und derselben Sage, behaupten aber, dass beide im national-ägyptischen Interesse den Thatbestand, wie er im Pentateuch allein glaubwürdig vorliegt, umgebildet haben, und zwar so, dass alle Grausamkeit, Gewaltthat und Bedrückung, überhaupt alles Gehässige, dessen die Aegypter sich gegen die Israeliten schuldig gemacht haben, auf die Letztern gewälzt worden ist, wozu die staatsökonomischen Maassregeln Josef's (Gen. 47, 13—26) gewissermaassen einen Anhaltspunct geboten hätten [4]). Hengstenberg bahnt sich ausserdem den Weg zu seiner Argumentation in Betreff der Hyksos durch die Behauptung, der

angebliche Manetho sei ein „elendes Subject“ und ein „Windmacher von Profession“ aus der römischen Kaiserzeit, der diese Verdrehung der pentateuchischen Geschichte rein aus eigenen Mitteln bewerkstelligt habe[3]). — Eine nähere Prüfung der für die Identität der Hyksos mit den Israeliten von Josephus bis auf Hofmann, Hengstenberg und Delitzsch beigebrachten Gründe zeigt die gänzliche Unzulässigkeit dieser Auffassung[4]).

1. Es war dem **Josephus** darum zu thun, die Lästrungen des Apion gegen das jüdische Volk zurückzuweisen und Zeugnisse für die Respect und Hochachtung in Anspruch nehmende Geschichte dieses Volkes beizubringen. Dem Heiden Apion gegenüber konnten biblische Data als Zeugnisse in eigener Sache nur wenig Gewicht haben, desto mehr aber Zeugnisse heidnischer Schriftsteller, die nicht mit dem Vorwurf der Parteilichkeit belastet werden konnten. Je ungünstiger nun sämmtliche heidnische Schriftsteller sich über die Juden aussprechen, um so willkommner musste es ihm sein, wenn er einen so angesehenen Geschichtschreiber wie Manetho seinem Zwecke dienstbar machen konnte. Manetho's Bericht über die Hyksos war, wenn er von den Juden verstanden wird, ganz und gar so angethan, wie Josephus für seine Zwecke ihn sich kaum anders hätte wünschen können. Denn einem Manne von Apions profaner Sinnesart konnte kaum etwas Anderes in dem Maasse imponiren, als der Nachweis, dass die von ihm so verachteten Juden ein ganzes halbes Jahrtausend lang über das mächtigste, glänzendste, weiseste, reichste und angesehenste Volk der ältesten Geschichte geherrscht hätten. Wir halten uns nun völlig überzeugt, dass Josephus selbst nicht an die Identität der Hyksos und der Juden geglaubt habe. Den Beweis für diese Behauptung finden wir theils darin, dass er in seiner Archäologie, wo es doch ganz am Platze gewesen wäre, darauf einzugehen, gar nicht daran denkt, die manethonische Nachricht von den Hyksos herbeizuziehen, ja ihrer nicht einmal erwähnt, — theils darin, dass er auch hier (in dem Buche gegen den Apion) sich wohl hütet, näher auf die Schwierigkeiten, welche die Combination der Hyksossage mit der pentateuchischen Geschichte darbietet, einzugehen. Jedem, der nur einigermaassen mit der letztern bekannt ist, drängen sich doch gewiss eine Menge Fragen, Zweifel und Bedenken sowohl an der Zulässigkeit der Identification der Juden mit den Hyksos, wie an der Historicität so mancher Angaben des manethonischen Berichtes unabweisbar auf, die ein aufrichtig von Beidem überzeugter Schriftsteller nicht verschweigen und umgehen, sondern beantworten, beseitigen und widerlegen musste. Davon findet sich aber in der ganzen ausführlichen Argumentation des Josephus keine Spur. Er redet und argumentirt durchaus nur so, als sei die Identität der Hyksos und Juden eine völlig ausgemachte Sache, an deren Realität kein vernünftiger Mensch zweifeln könne, noch je gezweifelt habe. Das Buch des Josephus gegen Apion will nicht die Interessen der Geschichtsforschung verfolgen, es hat ausschliesslich polemischen Zweck. Es greift daher Alles auf, gleichviel ob gute oder schlechte Gründe, wenn sie nur scheinbar sind, und verschmäht es auch nicht, bei gelegener Zeit dem Gegner Sand in die Augen zu streuen. Sicherheit und Zuversichtlichkeit der Behauptung muss die Schwäche der eigenen Ueberzeugung verdecken. Bei einem andern Gegner als Apion, der genauer mit dem Pentateuch bekannt gewesen wäre, würde er wohl nicht so kühn ins Blaue hinein solche unerwiesenen Behauptungen ungezüchtigt haben aufstellen können, würde auch schwerlich gewagt haben, es zu thun. Einem so unwissenden und aufgeblasenen Menschen wie Apion gegenüber, der allem Anschein nach seine ganze Kenntniss der

alten israelitischen Geschichte vom blossen Hörensagen hatte, liess sich aber schon etwas wagen, zumal die Erwähnung des Zuges durch die Wüste, der Niederlassung in Judäa und der Erbauung Jerusalems im manethonischen Berichte ganz geeignet waren, für einen Ignoranten, dem die an Zahl und Gewicht bei Weitem überwiegenden Incongruenzen und Widersprüche nicht zum Bewusstsein gekommen waren, schon hinreichten, die Identität als zweifellos hinzunehmen.

2. Delitzsch sagt l. c. S. 75: „Wie wenn die drei Hyksosdynastien aus verschiedenen israelitischen Stämmen wären? Ist es nicht möglich, dass seit Josefs fast königlicher (nach Artapanus bei Eus. praep. ev. 9, 23 zuletzt königlicher) Herrschaft über Aegypten die einheimischen Fürsten in ein Abhängigkeitsverhältniss gekommen sind, welches die Stämme Israels, indem in Aegypten ihr unüberwundener Naturgrund hervorbrach, mit kriegerischer Grausamkeit behaupteten, und dass die Bedrückung Israels erst da begonnen hat, als Amosis nach langwierigem Kriege sich wieder zum Herrn beider Aegypten gemacht hatte? Die vier Jahrhunderte, über welche die Thora schweigt, weil sie heilsgeschichtlich bedeutungslos waren, können weltgeschichtlich um so bedeutungsvoller gewesen sein. Wenn Exod. 1, 7 gesagt wird: Die Israeliten mehrten sich und wurden zahlreich und stark über die Maassen und voll ward das Land derselben, — so liegt darin eine Ausdehnung des Volkes über die Grenzen seines ursprünglichen Wohnsitzes, und wenn gleich darauf folgt, dass ein neuer König über Aegypten aufstand wider die Israeliten, der die „zahlreicher und stärker als die Aegypter" gewordenen durch drückenden Frohndienst niederzuhalten suchte, so liegt es nahe, darunter den ersten König der bisher nach Thebais zurückgedrängten und nun wieder aufgekommenen einheimischen Dynastien zu verstehen. Dass für das alttest. Bewusstsein die Weissagung Gen. 15, 13 („Sie werden ihnen dienen und sie werden sie drücken 400 Jahre lang") mit einer steigenden Ohmacht Israels in Aegypten nicht in Widerspruch steht, zeigt z. B. Deut. 26, 5 u. Ps 105, wo es mit Bezug auf Exod. 1, 7 heisst, dass Jehovah das Israel in Aegypten mächtig über seine Feinde gemacht habe. Sodann wissen wir, dass in die Zeit des ägyptischen Aufenthaltes kriegerische Bewegungen fallen aus 1 Chron. 7, 21, wonach die Efraimiten einen Raubzug nach Philistäa unternahmen, und aus 1 Chron. 4,22, wonach Abkommen Juda's sich zu Herren über Moab machten. Auch die Nachricht, dass ein Israelit, Namens Mered, eine Pharaotochter zur Frau hatte, und dass der Name dieser Bitjah semitisch lautet 1 Chron. 4, 18 (vgl. auch K. 7, 18 die Bezeichnung einer Schwester des Manassiten Gilead durch הַמֹּלֶכֶת), ist der Annahme einer israelitischen Herrschaft über Aegypten günstig. Der Chronist nennt das K. 4, 22 „alte Geschichten" (דְּבָרִים עַתִּיקִים)".

So weit Delitzsch. Wir haben seine ganze Argumentation unverkürzt aufgenommen, weil wir sie einer eingehenden Prüfung werth erachten. Sie hat in der That viel Ansprechendes. Auch kann sie noch ergänzt und verstärkt werden durch Hinweisung auf Gen. 34, 25 ff., insofern die Frevelthat der Söhne Jakobs gegen die Sichemiten uns beweist, dass schon vor der Uebersiedelung nach Aegypten, und schon in den Stammvätern selbst eine tief in dem noch ungebrochenen Naturgrunde dieses Geschlechtes begründete Disposition für kriegerische Grausamkeit und übergreifende Gewaltthat vorhanden war, von deren Entfaltung wir uns gar wohl einer solchen That wie der Erobrung und Unterjochung Aegyptens versehen können. — Dennoch müssen wir diese Hypothese als unzulässig abweisen.

Zuvörderst erscheinen uns die Gründe ungenügend, mit welchen Delitzsch das Schweigen der pentateuchischen Urkunde über eine so gewaltige, grossartige und bei-

spiellos merkwürdige Thatsache, wie eine derartige Unterjochung Aegyptens wäre, begreiflich zu machen sucht. Wir müssen den Satz: „Die vier Jahrhunderte, über welche die Thora schweigt, weil sie heilsgeschichtlich bedeutungslos waren, können weltgeschichtlich um so bedeutungsvoller gewesen sein", für irrig und irreführend und der sonstigen Analogie der heiligen Geschichte widersprechend erklären; wir müssen diesem Satze vielmehr den andern entgegenstellen: Alles was an der Geschichte Israels weltgeschichtlich ist, hat eo ipso auch heilsgeschichtliche Beziehung und Bedeutung, entweder eine die heilsgeschichtliche Tendenz fördernde, oder wenn das nicht, sie hemmende und störende. Indifferent und bedeutungslos für die heilsgeschichtliche Entwicklung kann keine weltgeschichtliche Begebenheit innerhalb Israels Geschichte geblieben sein, denn der Charakter der Geschichte Israels ist eben der, dass Israels weltgeschichtliche Stellung der Träger der heilsgeschichtlichen Entwicklung war, dass Israels politische Geschichte zugleich eine Heilsgeschichte war. Wäre Delitzschens Kanon richtig, so müsste gar viel aus den Geschichtsbüchern des alten Testamentes als ungehörig angesehen werden. Wenn der Pentateuch die Gewaltthat der Söhne Jakobs gegen die Sichemiten zu berichten für nöthig hielt, so musste er sich noch viel mehr veranlasst und genöthigt sehen, die angebliche Unterjochung Aegyptens zu melden, denn dies Factum hätte, wenn es stattgefunden, eine unendlich reichere, mächtigere und tiefer greifendere Bedeutung für die heilsgeschichtliche Entwicklung, oder vielmehr für die zeitweilige Hemmung und Alteration derselben gehabt. Wie würde hier der verwerfliche, ungöttliche, ungebrochene Naturgrund Israels, den die heilige Geschichte stets mit solcher Absichtlichkeit erkennen lässt, ins klarste und hellste Licht getreten sein? Wie würde in dem Druck der Aegypter, in all dem Elend, das dadurch über Israel kommt, die göttliche Nemesis, welche die heilige Geschichte allenthalben nicht minder nachdrücklich hervorhebt, hier einen laut redenden Ausdruck gefunden haben? Welch eine die ganze Geschichte Israels durchtönende Predigt, Lehre, Mahnung und Warnung wäre diese Thatsache für die zukünftigen Geschlechter Israels gewesen? und die Urkunde sollte eine so mächtig, so eindringlich zu dem Israel der Zukunft redende Begebenheit als völlig bedeutungslos verschwiegen haben! Und der Geist Gottes, der Geist der Weissagung, der auch in der Geschichtschreibung Israels die zukünftigen Bedürfnisse dieses Volkes vorhersehend waltete, der es wusste, dass Israels zukünftige Geschichte sich immer und immer wieder zu ihrem eigenen Verderben in das fremde Gebiet reinpolitischer Actionen und Reactionen verirren werde, — sollte diese eclatante Gelegenheit unbenutzt haben vorübergehen lassen, an das Portal der Volksgeschichte Israels eine so lehr- und warnungsreiche Thatsache für das Gedächtniss der Zukunft einzugraben! Und in welch anderm Lichte würde dann auch die Erlösung Israels aus Aegypten durch den starken Arm des HErrn erscheinen! Wie würde da die durch die ganze alttestamentliche Geschichte sich hindurchziehende Erkenntniss von der Gnade und Treue des Berufers trotz aller Schuld, Verkehrtheit und Unfügsamkeit des Berufenen, Raum gewonnen haben! wie lebendig und tröstlich würde es sich da, am Portal der Geschichte schon, herausgestellt haben, dass Jehovah sein erwähltes Volk, so oft es auch Gottes Wege verlässt, um seine eigenen, ungöttlichen Wege zu gehen, doch nicht lässt, dass er immer mit der Geissel der Nemesis es züchtigt, um es mit Seilen der Gnade zurückziehen zu können!

Wir glauben nach dem Voranstehenden behaupten zu müssen, dass, hätte eine solche Unterjochung Aegyptens stattgefunden, die Urkunde sie auch berichtet haben würde; und dass, da sie nicht berichtet wird, sie auch nicht stattgefunden hat. — Aber die Urkunde weiss nicht nur nichts von einem solchen Factum, sie schliesst es auch deutlich genug

aus. Wenn sie es aber gewusst und doch verschwiegen hätte, so hätte sie sich einer parteiischen und dolosen Verschweigung schuldig gemacht, hätte Schuld und Frevel, die auf dem eigenen Volke lasteten, durch trügliches Schweigen auf die unschuldigen Aegypter zu wälzen gesucht. — Nach Delitzschens Auffassung waren nämlich die Aegypter zur Unterdrückung und Bedrückung der Israeliten wohlberechtigt, sie übten nur Wiedervergeltungsrecht an ihnen; die Urkunde aber verschweigt dies nicht nur, sondern belastet umgekehrt die Aegypter mit der Schuld des Undankes und Treubruches (Exod. 1, 8; vgl. Deut. 26, 6; Ps. 105, 25 etc.). Nach Delitzsch war der Druck der Aegypter eine Reaction gegen schon geschehene Uebergriffe der Israeliten, nach der Darstellung der Urkunde giebt aber die starke Vermehrung der Israeliten den Aegyptern erst Grund zu der Befürchtung möglicher Uebergriffe, der Druck soll denselben vorbeugen und sie unmöglich machen.

Was Delitzsch von biblischen Daten zur Unterstützung seiner Hypothese beibringt, ist von geringer Bedeutung. Wenn Exod. 1, 7 sagt, die Israeliten hätten sich so sehr gemehrt, dass das Land voll von ihnen geworden sei, so liegt darin noch nicht eine „Ausdehnung des Volkes über die Grenzen seines ursprünglichen Wohnsitzes", denn unter dem Lande, das voll von ihnen wird, ist gewiss nur das ihnen angewiesene Land Gosen zu verstehen. Als Jakobs (70 Seelen starke) Familie mit etlichen tausend Knechten sich im Lande Gosen niederliess, da konnte sie unmöglich dies weitausgedehnte Land ausfüllen, aber sie vermehrte sich bald so sehr, dass das ganze Land voll von ihr wurde. Wenn ferner nach K. 1, 9 der König sagt: „Siehe das Volk ist grösser und stärker, denn wir", so ist Charakter und Tendenz dieser Rede ganz so angethan, dass ein wenig Uebertreibung ganz am Platze scheint. Aber auch als buchstäblich-genaue Wahrheit gefasst, hat sie nichts Befremdendes. Wir befinden uns nach K. 1, 8 in der Zeit, wo so eben eine neue Dynastie aufgekommen war, d. h. wo die national-ägyptische Dynastie das Joch der Hyksos abgeschüttelt und die Herrschaft wieder an sich gerissen hatte. Die kriegerische Macht der Hyksos war zwar über die Grenzen gedrängt und zum Abzug genöthigt worden. Aber von den ansässigen Hyksos waren gewiss viele (wie dies auch der Pentateuch bestätigt, Exod. 12, 38; Num. 14, 4) noch im Lande zurückgeblieben. Unter diesen Umständen ist es wohl denkbar, dass die Volkszahl der Israeliten grösser war, als die Zahl der jetzt herrschenden nationalen Aegypter. — Wenn nach 1 Chron. 4, 18 ein Israelit Mered eine Pharaonentochter Namens Bitjah zum Weibe hat (vgl. § 7, 3), so spricht dies nicht für, sondern eher gegen Delitzschens Hypothese, denn es beweist, dass die Pharaonenfamilie und die Familie Jakobs nicht identisch waren. So lange aber die seit Josef den Israeliten so gewogene Hyksosdynastie herrschte, ist es nicht undenkbar, dass ein vornehmer Israelit auch selbst eine Pharaonentochter heirathen konnte. Das הַמּוֹלֶכֶת in 1 Chron. 7, 18 ist Nomen propr. und kann daher nichts beweisen. Die kriegerischen Abentheuer, von welchen 1 Chron. 4, 22 und 7, 21 berichten (vgl. § 10), sind für die Delitzsch'sche Hypothese nur insofern von Bedeutung, als sie thatsächlich zu erweisen scheinen, dass mächtige kriegerische Bewegungen in dem 430jährigen Zeitraume des ägyptischen Aufenthaltes liegen können, ohne dass die Urkunden des Pentateuchs derselben erwähnen. Aber einmal fehlte diesen beiden Ereignissen oder Abentheuern der Charakter der weltgeschichtlichen Bedeutung, den auch Delitzsch der angeblichen Erobrung Aegyptens durch die Israeliten zuschreibt, — und dann hatte der Pentateuch keinen besondern Anlass, jener Ereignisse zu erwähnen, während die Geschichte des Exodus hundertmal an dieses Factum erinnern musste. Und, müssen wir hinzusetzen, hatte der Chronist Anlass und Interesse, jene verhältnissmässig so unbedeutenden Gewaltthaten gegen Philistäa und Moab ergänzend zu vermerken, so musste er noch ein grö-

sseres Interesse und stärkern Anlass haben, die viel grossartigere und folgenreichere Unterjochung Aegyptens, die ihm doch gewiss eben so sehr und noch mehr bekannt war, zu erwähnen. Schliesslich haben wir auch das noch gegen diese Hypothese geltend zu machen, dass sie einerseits den manethonischen Hyksosbericht zu einer geschichtlichen und glaubwürdigen Urkunde erhebt und doch auch zugleich ihn in den wesentlichsten Puncten für geschichtswidrig erklären muss. Denn der zuverlässigen Geschichtsdarstellung des Pentateuchs zufolge bleiben die Israeliten nach dem Aufkommen der neuen Dynastie noch länger als ein Jahrhundert in Aegypten, und die Aegypter sind so weit davon entfernt, sie zu verjagen, dass sie vielmehr alles aufbieten, sie zurückzuhalten. Aus einer im Interesse ägyptischer Nationaleitelkeit veranstalteten Umbildung des Ausganges der Hyksosherrschaft kann aber diese Differenz nicht erklärt werden. Denn wurden die Hyksos nach dem Wiederaufkommen der nationalen Dynastie durch dieselbe in der Weise gedemüthigt, geknechtet, misshandelt, zu Frohndiensten gezwungen und von der ersehnten Auswandrung zurückgehalten, wie der Pentateuch von den Israeliten erzählt, so lag darin ohne Zweifel ungleich mehr Nahrung und Anhalt für den Stolz und die Nationaleitelkeit der Aegypter als in der vermeintlichen Umbildung der Thatsache, wie der manethonische Hyksosbericht sie darstellt. Freilich hat die Darstellung des Pentateuches in der Geschichte der endlichen Befreiung Israels auch ein den Stolz der Aegypter mächtig demüthigendes Element in sich. Aber dass und wie die ägyptische Nationalsage die ihr fatale Befreiung Israels sich nach ihrer Weise umbilden und doch die ihr schmeichelhafte Knechtschaft Israels festhalten konnte, zeigt der zweite manethonische Bericht von der Vertreibung der rebellischen Aussätzigen.

3. Um die **Glaubwürdigkeit Manetho's** auf Null herunterzubringen, hat Hengstenberg l. c. 237 ff. die herrschende Meinung, dass derselbe Vorsteher der Priesterschaft zu Heliopolis gewesen und ums Jahr 260 vor Chr. im Auftrage des Königs Ptolemäus Philadelphus unter Benutzung der Tempelarchive seine ägyptische Geschichte geschrieben habe, zu widerlegen und dagegen zu erweisen gesucht, dass der angebliche Manetho ein elendes Subject, ein absichtlicher Betrüger, ein ausgemachter Lügner, ein Windmacher von Profession aus der römischen Kaiserzeit sei. Solche unerhörte Behauptung, die im grellsten Contrast zu der Hochachtung und Anerkennung steht, welche das gesammte Alterthum und alle spätern Forscher und Kritiker dem Verfasser der Aegyptiaca gezollt haben, wird nun durch Gründe von so geringer Währung vertheidigt, dass man sich darüber nicht genug verwundern kann. Hengstenberg hat nicht umsonst die destructiven Kritiker des Pentateuchs studirt; er hat es ihnen abgelernt, wie man vorgefassten Meinungen zulieb mit einem alten Schriftsteller, dessen guten Namen man ruiniren will, es koste, was es wolle, umgeht; ja er hat sie, was Manetho betrifft, in dieser Kunst noch übertroffen. Doch hören wir die Hauptmomente seiner Beweisführung: 1) „Der angebliche Priester von Heliopolis verräth eine auffallende Unwissenheit in der ägyptischen Mythologie und bringt ein sonderbares Durcheinander griechischer und ägyptischer Götternamen vor.“ — Letzteres hat allerdings seine Richtigkeit, erscheint aber nur so lange als sonderbar und auffallend, als man sich den Zweck und das Verfahren des Verfassers nicht klar denkt. Manetho schrieb griechisch, also für Griechen. Dem herrschenden Synkretismus seiner Zeit zufolge combinirte und identificirte er, so weit es thunlich war, ägyptische und griechische Götternamen, und substituirte, eben weil er für Griechen schrieb, und ihnen verständlich sein wollte, die letztern den erstern. Er mag immerhin bei solcher Combination und Substitution Missgriffe gethan haben, aber einen Ignoranten und Betrüger wird man ihn deshalb nicht schelten können. — 2) „Eben-

so auffallend ist seine grobe Unwissenheit in der Geographie seines eigenen Landes, wenn er z. B. den saitischen Nomos östlich vom bubastischen Nilarme liegen lässt (c. Apion. 1, 14)." Aber kann denn die Stelle nicht corrumpirt sein? Waren doch die ἀντίγραφα des manethonischen Werkes, welche Josephus benutzte, bereits so sehr corrumpirt oder interpolirt, dass in dem einen das Wort Hyksos durch Hirtenkönige, in dem andern durch gefangene Hirten gedeutet war. Die Vermuthung einer Textescorruption wird aber hier besonders nahe gelegt, da die armenische Uebersetzung statt des saitischen Nomos den methraitischen liest, obwohl auch diese Lesart wahrscheinlich ebenfalls eine irrige ist. Schon Bernardus hat die betreffende Stelle im Josephus nach dem Synkellen richtig emendirt, indem er den sethroitischen Nomos liest. Veranlassung zur Corruption gab vielleicht der Umstand, dass der erste König der Hyksos, der bei Josephus Salatis heisst, in andern Manuscripten Saïtes genannt war (so nach Julius Africanus beim Synkellen). Der Afrikaner fügt dem Namen die Bemerkung hinzu: ἀφ' οὗ καὶ ὁ Σαΐτης νομὸς ἐκλήθη. Nehmen wir, wie auch sonst wahrscheinlich (Erl. 4.), Saïtes als die ursprüngliche Lesart an, so konnte ein unkundiger Abschreiber leicht auf die Meinung kommen, die von Saites erbaute Stadt müsse auch in dem nach ihm genannten Nomos gelegen haben. — 3) „Pseudo-Manetho verräth eine gänzliche Unbekanntschaft mit der ägyptischen Sprache, indem er bei seiner Deutung des Wortes Hyksos die erste Sylbe aus dem heiligen, die zweite aus dem vulgären Dialekte ableitet. Denn dass in Aegypten ein heiliger und ein gemeiner Dialekt nebeneinander bestanden haben, davon findet sich sonst keine Spur. Der Verfasser setzte in seiner grossen Unkenntniss ägyptischen Wesens an die Stelle des Unterschiedes zwischen heiliger und gemeiner Schrift den zwischen heiliger und gemeiner Sprache. Einigen Verdacht gegen die ägyptische Sprachkenntniss Manetho's erregt es auch, dass das Hyk, das nach der einen Angabe König, nach der andern Gefangene bedeuten soll — eine bedenkliche Abweichung — sich weder in der einen noch in der andern Bedeutung vorfindet." — Wir bemerken dagegen: Letztgenanntes Moment beweist bei der mangelhaften Kenntniss der ägyptischen Sprache nichts. Ungerecht ist es aber, wenn Hengstenberg die abweichende Deutung des Wortes Hyksos auf Manetho's Rechnung schreibt, da Josephus ausdrücklich sagt, dass hier eine Differenz in den verschiedenen ihm vorliegenden Codices obwalte, die also nicht auf Manetho, sondern auf seine Abschreiber zurückzuführen ist. Lepsius hat überdem, wie mir scheint, den gelungenen Beweis geführt (Chron. I, 533 ff), dass schon zur Zeit des Josephus das echte und vollständige Werk des Manetho (vielleicht seit dem Untergange der alexandrinischen Bibliothek) nicht mehr existirte, sondern nur noch die Dynastienlisten nebst Bruchstücken der ausführenden Geschichte in andern Büchern vorhanden waren. Wenn nun aber weiter behauptet wird, Aegypten habe nie eine Unterscheidung heiliger und vulgärer Sprache gekannt, so muss diese Bemerkung in der That sehr befremden. Während nämlich die Sprache der Denkmäler im Wesentlichen dieselbe ist, bahnt sich im Laufe der Zeit, besonders unter griechischer Herrschaft, ein ähnliches Verhältniss zwischen dem Altägyptischen und Neuägyptischen oder Koptischen (d. h. zwischen heiliger und vulgärer Sprache) an, wie in fast allen übrigen Sprachgebieten. „Jede heilige Sprache (sagt Bunsen I, 310) ist ihrer Natur nach nichts als eine ehemalige Volkssprache, welche durch heilige Bücher festgehalten worden. So das Hebräische im Gegensatze des s. g. Chaldäischen; das Althellenische in der griechischen Kirche neben dem Neugriechischen; das Lateinische neben dem Romanischen; das Altslavonische neben den neuern slavischen Sprachen." Es wäre nur die Frage, ob schon zu Manetho's Zeiten die Volkssprache (das Koptische) sich von der heiligen Sprache,

oder der Sprache der alten Documente und Monumente, so weit entfernt hatte, dass beide als zwei Dialekte angesehen werden konnten. Dies ist aber ganz entschieden der Fall. Wir können die Volkssprache bis zu den Psammetichen hinauf urkundlich aus demotischen Handschriften nachweisen (Bunsen II, 14). Sonach löst sich die ganze Schwierigkeit dahin auf, dass das Wort Sôs damals noch in der Volkssprache vorhanden, das Wort Hyk dagegen aus ihr bereits verschwunden war, und Manetho deshalb zu seiner Erklärung auf die Sprache der Denkmäler und Tempelurkunden zurückgehen musste. Auch selbst die Verschiedenheit der Deutung hat dann nichts „Bedenkliches“ mehr, da über ein veraltetes Wort sich leicht verschiedene Meinungen geltend machen können. Jedenfalls zeugt aber gerade die Schwierigkeit, das Wort Hyksos zu erklären, für das Alter und die Historicität des Namens und damit auch der Sache. Hätte jenes elende Subject, jener Windmacher von Profession, den Hengstenberg als Verf. der Aegyptiaca hinstellt, den Namen selbst erfunden, so würde er ihm eine damals verständliche Etymologie zu Grunde gelegt, oder doch wenigstens, um den Schein der Unwissenheit nicht auf sich kommen zu lassen, eine mit Sicherheit auftretende Deutung gegeben haben. — 4) „In dem manethonischen Werke über die Hundssternperiode (Sothis), aus welchem der Synkelle Georgios Bruchstücke aufbewahrt hat, führt der Verf. seine Angaben auf ihre ursprüngliche Quelle zurück, nämlich auf die Nachrichten, welche Thoth, der erste Hermes, auf gewisse Säulen im seriadischen Lande im heiligen Dialekte und mit heiligen Buchstaben eingegraben habe, deren Inhalt dann nach der Fluth in die griechische Sprache übersetzt und in hieroglyphischer Schrift von Agathodämon, dem Sohne des zweiten Hermes, dem Vater des Tat, in die Heiligthümer der Tempel niedergelegt sei, — als wenn schon im grausten Alterthum das Bedürfniss nach griechischen Uebersetzungen selbst für die Priester vorhanden gewesen sei.“ — Allein Hengstenberg, der beide Werke gleich sehr für elende Machwerke eines pseudonymen Betrugs erklärt, ist nicht berechtigt, aus dem Verkehrten des einen nachtheilige Schlüsse auf den Charakter des andern zu machen; denn wer bürgt ihm dafür, dass nicht auch zwei verschiedene Verff. den altehrwürdigen Namen Manetho's zur Einschwärzung ihrer elenden Producte missbrauchen konnten? Jedes der beiden Producte muss für sich selbst beurtheilt werden. Nun aber stehen die Sachen so, dass die Aegyptiaca von allen sachkundigen Kritikern für authentisch, das Buch über den Hundsstern aber von allen sachkundigen Kritikern einstimmig (vgl. Bunsen I, 256 ff., Böckh p. 15 ff., Lepsius I, 413 ff. etc.) für untergeschoben erklärt und erwiesen sind. — Aber, auch selbst die Echtheit der Sothis angenommen, steht die Sache bei Weitem nicht so schlecht, wie Hengstenberg meint. Schon Zoëga stellt die höchst wahrscheinliche Vermuthung auf, in der Sothis habe εἰς τὴν κοινὴν (statt ἑλληνίδα) φωνήν gestanden. Irgend ein Abschreiber, oder vielleicht auch der Synkelle selbst habe aus Missverstand oder Uebereilung die ägyptische Volkssprache (κοινή) mit der griechischen κοινή verwechselt. Vgl. Böckh p. 16 u. Lepsius I, 413 Anm. 2. — 5) „Die Ungunst und die Aufregung gegen die Juden, aus welcher die zweite manethonische Relation hervorgegangen ist, gewann erst im Zeitalter der römischen Kaiser einen Boden.“ — Aber warum muss denn der Bericht aus dieser Aufregung hervorgegangen sein? Die Schmach, das Unheil und das Verderben, welches die Israeliten nach der pentateuchischen Geschichte über ganz Aegypten brachten, war doch in der That gross genug, um schon bei den alten Aegyptern einen Hass und eine Aufregung gegen sie hervorzurufen, die man sich wohl so nachhaltig denken kann, dass jene ἀδεσπότως μυθολογούμενα daraus hervorgehen und sich bis auf Manetho's Zeit erhalten konnten. — 6) „Die manethonischen Data finden bei Weitem nicht in den Monumenten die Bestätigung, die man

erwarten müsste, wenn Manetho ein glaubwürdiger und ehrlicher Forscher wäre.“ — Gerade dies Argument kehrt sich aber in sein gerades Gegentheil um, denn so gross auch die Differenzen in Namen und Zahlen sind, welche sich bei einer Vergleichung der monumentalen Data und der übrigen alten Documente mit denen Manetho's herausstellen, so sind die Uebereinstimmungen und Coincidenzien doch so gross, zahlreich und durchgreifend, dass man zu der Anerkennung gezwungen wird, Manetho's Werk müsse aus einer sorgsamen Forschung hervorgegangen sein. Die Differenzen und Widersprüche mag man immerhin auf Missgriffe und irrige Resultate der manethonischen Forschung zurückführen, — obwohl sie auch aus dem frühen Untergang des manethonischen Buches, aus fehlerhaften Abschriften oder willkührlicher Benutzung und Ueberarbeitung der Chronographen völlig genügend erklärt werden können. — Das ungünstigste Urtheil über Manetho, das heut zu Tage bei einer besonnenen, wenn auch noch so scharfen, Kritik noch möglich erscheint, ist das Urtheil von Saalschütz, dem zufolge Manetho ein ehrlicher, aber ziemlich kritikloser Compilator war.

4. Hengstenberg glaubt erwiesen zu haben (p. 260), **„dass die Hyksos keine andern, als die Israeliten,** dass dem Berichte des Manetho gar keine ältern einheimischen Quellen zu Grunde liegen, derselbe vielmehr nur aus einer Umbildung des von den Juden erhaltenen historischen Stoffes im Interesse ägyptischer Nationaleitelkeit hervorgegangen ist.“ Damit stimmt im Wesentlichen auch Hofmann überein, nur dass er die Umbildung des historischen Stoffes im Dienste ägyptischer Nationaleitelkeit schon als eine dem ägyptischen Alterthum angehörige ansieht und daher nicht nöthig hat, sich in solche maasslose Verunglimpfung Manetho's einzulassen, wie Hengstenberg. „Die Erzählung des Manetho von den Hyksos, sagt Letzterer, bietet mit dem, was der Pentateuch von den Israeliten erzählt, so auffallende Berührungen dar, und auf der andern Seite lässt sich bei den Abweichungen die Ursache so leicht in einem ägyptischen Interesse auffinden, dass wir an der Identität der Israeliten und der Hyksos nicht zweifeln können.“ Wir können uns durch die Zuversichtlichkeit solcher Sprache nicht von einer eingehenden und strengen Prüfung seiner Argumente abhalten lassen. Also 1) „Die Hyksos kommen, wie die Israeliten, nach Aegypten aus den Gegenden von Osten her, und bei den Hyksos wird es, wie bei den Israeliten, besonders hervorgehoben, dass sie Hirten sind.“ Wir erwidern: Waren denn die Israeliten das einzige Hirtenvolk in Asien? Nach einer Sage, die Manetho anführt, waren die Hyksos Araber; nach einer Andeutung, die Herodot II, 128 giebt, könnte man vermuthen, dass sie Philister waren; nach moslemitischer Tradition (vgl. Abulfedae hist. anteislam. ed. Fleischer p. 178) liegt es nahe, an die Amalekiter zu denken; — und wie viele andere bekannte und unbekannte Hirtenvölker hatte Asien damals noch, die einen erobernden Einfall nach dem reichgesegneten Aegypten machen konnten? Was nöthigt uns, dabei nur an die Israeliten zu denken, die ohnehin gewiss nicht mit erobernder Tendenz nach Aegypten kamen? Dass die Brüder Josef's sich vor Pharao nach Gen. 46, 34 als אַנְשֵׁי מִקְנֶה bezeichnen, und dass Pharao nach Gen. 47, 6 die Tüchtigsten aus ihnen zu שָׂרֵי מִקְנֶה, d. h. zu Aufsehern über seine eignen Heerden, bestellen will, woran Delitzsch erinnert, als ob diese hebräischen Ausdrücke mit dem Namen Ὑκσώς = ποιμένες βασιλεῖς zusammenfielen, wird man doch nicht als Beweis für die Identität der Hyksos mit den Israeliten geltend machen wollen. Eher könnte man einen bedeutungsvollen Anklang in den Worten ποιμένες ἦσαν ἀδελφοὶ Φοίνικες ξένοι βασιλεῖς finden, mit welchen Eusebius im Chronikon und nach ihm der Synkelle die 17te Dynastie einführen. Delitzsch sagt dazu: „Ist das nicht eine überaus treffende Be-

zeichnung des aus Kanaan übergesiedelten Brudergeschlechtes Jakobs?“ Aber wer bürgt uns dafür, und nur dann wären sie bedeutsam, dass dies Manetho's eigene Worte sind? Es ist vielmehr sehr unwahrscheinlich, dass Manetho, der im Hauptwerke, wie wir aus den betreffenden Bruchstücken bei Josephus sehen, gar keine eigene, feste Ansicht über den Ursprung der Hyksos hatte, sie im angehängten Dynastienkataloge mit zweifelloser Sicherheit als Phönicier bezeichnet haben sollte. Delitzsch macht ferner aufmerksam auf den semitischen Namen der Hyksosstadt Ἄβαρις = Stadt der Hebräer, deren nordöstliche Lage mit der Lage des Landes Gosen übereinstimme. (Champollion identificirt sie mit Heroopolis, Lepsius mit Pelusium, d. h. Pelischtim, Stadt der Philister). Allein weder die Lage noch der Name beweist etwas für die Identität der Hyksos und Israeliten. Der Name der עִבְרִים war ein sehr weitschichtiger, er bezeichnet alle Völkerstämme, deren Ursitze jenseits des Euphrats waren (Vgl. Bd. I. § 46, 4). Solche können auch die Hyksos gewesen sein, ohne mit den Israeliten identisch zu sein.

Das zweite Argument lautet: „Der erste König der Hyksos, der aus ihrer Mitte zu dieser Würde erhoben wurde, hiess Salatis. Dieser unverkennbar semitische Name ist offenbar aus Gen. 42, 6 geflossen, wo es heisst: Joseph war der Regent (הַשַּׁלִּיט) über das Land.“ — Hofmann (Zeitrechn. S. 22) verwirft diese Combination, weil der Name bei Africanus und Eusebius nicht Salatis, sondern Saïtes heisst; Delitzsch aber meint, sie sei dennoch unabweisbar (Genesis. S. 358 I. Aufl.). Wir glauben, dass Hofmann ganz Recht hatte, dies Argument fallen zu lassen, da die Lesart Salatis bei Josephus um so verdächtiger ist, je besser sie zu seinen Zwecken passt. Sollte aber dennoch diese Lesart die richtige sein, so wird Hengstenberg's Meinung dadurch völlig darniedergeschlagen, statt durch sie gestützt zu werden. Denn entweder ist der Name Salatis uralt und geschichtlich, und dann sind auch die Hyksos geschichtlich, oder aber er ist neu, und wohl gar mit der ganzen Hyksosfabel ein Fündlein jenes elenden Subjectes, das sich den Namen Manetho heilegte, dann frage ich, wie kam die ägyptische Sagendichtung, wie kam vollends Pseudo-Manetho zu diesem hebräischen Namen. Hebräisch verstanden sie gewiss nicht, auch werden sie den Pentateuch nicht in der Originalsprache gelesen haben; die LXX, aus denen sie allein ihre Kenntniss der israelitischen Urzeit geschöpft haben sollen, haben nicht השליט, sondern ὁ ἄρχων τῆς γῆς. —

Noch grösseres Gewicht legt Hengstenberg 3) auf die Angabe des manethonischen Berichtes, Salatis sei alle Jahre um die Zeit der Aernte nach Avaris gekommen, *τὰ μὲν σιτομετρῶν καὶ μισθοφορίαν παρεχόμενος, τὰ δὲ καὶ ταῖς ἐξοπλισίαις πρὸς φόβον τῶν ἔξωθεν ἐπιμελῶς γυμνάζων.* Jedermann, der die Stelle im Zusammenhange liest, wird übersetzen: Er kam alle Jahre zur Aerntezeit nach Avaris, theils um den Ort (als Grenzfestung) zu verproviantiren und die Besatzung zu besolden, theils um zur Einschreckung der Ausländer seine Truppen in den Waffen zu üben. Hengstenberg aber liest heraus: „Salatis habe sich dort besonders mit Getreidemessen beschäftigt“ und nennt das dann einen charakteristischen Zug, worin man die Beziehung auf Josef nicht verkennen werde. Jedes griechische Lexicon lehrt aber, dass *σιτομετρεῖν* verproviantiren heisst, und hier namentlich ist diese Bedeutung durch den Zusammenhang gebieterisch gefordert. —

Weiter sagt Hengstenberg 4): „Die Erzählung von der Unterdrückung und harten Behandlung der Aegypter durch Salatis und seine Nachfolger hat ihren historischen Ausgangspunct in Gen. 47, 20: Und Joseph kaufte das ganze Land Aegypten für Pharao etc. Die Entstellungen dieser Thatsache erklären sich leicht (?!!) aus dem Bestreben, das historisch gegebene Verhältniss der Aegypter zu den Israeliten umzukehren, und also die

Schande von den Letztern auf die Erstern zu wälzen. Der Vorwurf ungerechter Unterdrückung und grausamer Misshandlung, welcher nach der Geschichte die Aegypter traf, musste auf die Israeliten übertragen werden". Was nun eine solche Umbildung des geschichtlichen Stoffes durch ägyptische Nationaleitelkeit betrifft, so müssen wir gestehen, dass die Aegypter eine Nationaleitelkeit gar eigenthümlicher Art gehabt haben müssen, wenn diese Annahme richtig wäre. Denn es wäre doch in der That eine seltsame und beispiellose Nationaleitelkeit, die das eigene Volk als die Feigen, Unterdrückten, Geschlavten, Zertretenen und Misshandelten und zwar von einem verachteten Haufen, wie die Juden waren, darstellt, während es in der historischen Wirklichkeit umgekehrt war, — welche die Juden als die muthigen Sieger und vielhundertjährigen Herrscher und Bedrücker Aegyptens rühmt, während sie in Wirklichkeit die Feigen, Verzagten, Unterjochten und Geschlavten waren! eine Nationaleitelkeit, die um so seltsamer und unbegreiflicher wäre, als das Alterthum bekanntlich gerade nicht sehr ängstliche und rigoristisch-ethische Ansichten über die Pflichten gegen Sklaven und Heloten hatte! — Wie ägyptische Nationaleitelkeit aber in der That die israelitisch-ägyptischen Verhältnisse umbildete, davon haben wir ein luculentes Beispiel in der zweiten manethonischen Relation, die ohne alle Möglichkeit eines Zweifels von den Israeliten handelt. Da erscheinen sie, denen die Wunder ihres Gottes die Erlaubniss zur Auswandrung erzwungen haben, als Aussätzige und Krätzige, als Bettler und Scheusale, als die Vertriebenen und Verjagten, da wird Schmach über Schmach auf sie gehäuft etc. —

Endlich das bedeutendste Moment jedenfalls ist 5) die Angabe, dass die Hyksos nach ihrer Vertreibung durch die Wüste nach Syrien ziehen, und dort eine Stadt gründen, die sie Jerusalem nennen, „ein Zug, sagt Hengstenberg, der allein schon hinreichen sollte, die Gegner auf das Verkehrte ihres Weges aufmerksam zu machen." Auch Hofmann meinte (Studd. u. Kritt. p. 409): „Der Name Jerusalem ist bedeutsamer, als alles Uebrige." Zuvörderst geben wir zu bedenken, dass die Hyksos, die aus den Gegenden πρὸς ἀνατόλην gekommen waren, auch natürlich, wenn sie endlich weichen mussten, sich wieder nach Osten gewendet haben und dann natürlich durch die Wüste, wahrscheinlich auch nach Syrien zu, gezogen sein werden. Diese beiden Züge wollen also noch nicht viel besagen. Dagegen müssen wir es zugeben, dass die Angabe von der Gründung Jerusalems als ein bedeutsames Moment stehen bleibt, welches aber noch keineswegs für die Identität der Hyksos mit den Israeliten spricht, sondern nur dafür, dass, wie der zweite manethonische Bericht noch deutlicher zeigt, die beiden Sagenkreise von der Vertreibung der Hyksos und von der Vertreibung der Aussätzigen an ihren Grenzen in einander übergingen. Ob und wie weit dieser partiellen Vermischung beider Sagenkreise auch eine historische Berechtigung zu Grunde liegt, können wir erst weiter unten zur Untersuchung bringen. (§ 37, 4.)

So sieht es also um die Gründe aus, mit denen man die Identität der Hyksos mit den Israeliten zu stützen sucht. Wir haben sie als sehr schwächlicher Natur erkannt. Gehen wir nun dazu über die Unzulässigkeit dieser Annahme positiv zu erweisen, und zwar 1) vom Standpuncte des Pentateuches aus, dessen Darstellung auch wir als unzweifelhaft historisch ansehen. Vergleichen wir nun die pentateuchische Geschichte der Israeliten mit dem manethonischen Berichte über die Hyksos, so zeigt sich bald, dass beide ganz und gar von einander verschieden sind. Der Widerspruch zwischen beiden ist so durchgreifend, dass er fast bei jedem einzelnen Zuge, bei jedem einzelnen Worte auf der einen, wie auf der andern Seite zur Erscheinung kommt. Ist die Hyksossage erdichtet, um eine nach ägyptischem Geschmacke zugerichtete Darstellung der

Geschichte Israels in Aegypten zu geben, so hat der Dichter auch nicht eine Faser von der geschichtlichen Wahrheit, wie sie im Pentateuch vorliegt, in sein Mährlein aufgenommen; — birgt sie aber einen, wenn auch noch so geringen Kern historischer Wahrheit in sich, so kann an eine Identification der Israeliten mit den Hyksos nicht mehr gedacht werden. Denn im Ganzen und Grossen ebenso, wie Einzelnen und Speciellen finden sich auf beiden Seiten nur ausschliessliche Widersprüche und Gegensätze. Die Hyksos kommen in grosser Anzahl nach Aegypten, plötzlich und unerwartet, als Feinde und Erobrer, sie morden, plündern, verheeren und herrschen 511 Jahre lang, dann werden sie besiegt und zum Abzuge genöthigt. Die Israeliten kommen 70 Seelen stark, mit höchstens 2 bis 3000 Knechten, nach vorher eingeholter Erlaubniss, als Bittende und Schutz Suchende, sie wohnen friedlich unter den Aegyptern, werden aber von diesen bald unterdrückt, misshandelt, gesklavt, sie bitten und flehen, jedoch vergeblich, um Erlaubniss des Abzuges u. s. w.

Hofmann (Studd. u. Kritt. l. c. p. 408) will uns zwar überreden, dass wir nur ein klein Weniges aus dem manethonischen Hyksosberichte zu vergessen brauchten, um uns zu überzeugen, dass alles Uebrige darin vortrefflich mit der pentateuchischen Israelitengeschichte harmonire. „Wenn man bei dieser Erzählung, sagt er, einen Augenblick vergessen will, dass die Israeliten nicht mit Waffengewalt nach Aegypten gekommen sind, und das Land nicht erobert haben“ und, fügen wir hinzu, noch einige andre Kleinigkeiten, z. B. die Gefangennehmung der Fürsten des Landes, das Verbrennen der Städte, das Zerstören der Tempel, die grausame Misshandlung der Einwohner, die sie theils tödteten, theils mit Weibern und Kindern zu Sklaven machten, die Wahl eines Königs aus ihrer Mitte, die Residenz desselben zu Memphis, die Befestigung der Stadt Avaris, die jährlichen militärischen Uebungen, die Namen der Nachfolger des Salatis, die endliche Erhebung einer nationalen Herrscherfamilie, den langwierigen Befreiungskrieg, die Belagerung von Avaris etc. — wenn man dies Alles also einen Augenblick vergisst, „so passt das Uebrige ganz gut auf die Israeliten.“ Und was ist dann das Uebrige? „Sie waren allerdings den Aegyptern ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι; ohne Kampf sind sie nach Aegypten gekommen; Avaris liegt östlich vom bubastischen Nilarme, wo auch Gosen zu suchen ist; die Befestigung der Ostgrenze könnte man in der freilich erzwungenen (also auch das muss man noch vergessen) Erbauung der Waffenplätze Pitom und Raemses finden.“

Wir nehmen 2) unsern Standpunct in den manethonischen Berichten, um zu sehen, ob es von hier aus möglich ist, die Hyksos als identisch mit den Israeliten anzusehen. Manetho giebt ausser dem Hyksosbericht noch einen andern (§ 35, 2) über die Vertreibung aussätziger Aegypter, als deren Führer und Gesetzgeber Moyses genannt wird. Da es unzweifelhaft ist, dass dieser zweite Bericht unter den vertriebenen, aussätzigen Aegyptern die Israeliten versteht, so haben alle Diejenigen, welche die Hyksos mit den Israeliten identificiren, die beiden manethonischen Berichte für zwei verschiedene Fassungen ein und derselben Sage erklärt. Allein eine Vergleichung beider zeigt, wie grundverschieden sie von Haus aus sind; so verschieden, dass es unmöglich ist, in beiden eine gemeinsame Grundlage zu finden, welche man als den ursprünglichen Inhalt der einheitlichen Ursage ansehen könnte. Ein solches Verhältniss beider Berichte zu einander zu statuiren, wird auch dadurch unmöglich gemacht, dass der zweite Bericht den ersten voraussetzt und ein klares Bewusstsein von der Verschiedenheit der Hyksos und der Aussätzigen hat, indem er die Erstern von den Letztern zu Hülfe gerufen werden und sich mit ihnen vereinigen lässt. Manetho vollends, der nach Josephus die Ver-

treibung der Aussätzigen 518 Jahre später ansetzt, als die Vertreibung der Hyksos, kann nicht von ferne an eine Identität beider gedacht haben. Er selbst hat zwar kein volles Vertrauen zu der Glaubwürdigkeit des zweiten Berichtes, aber da er ihn doch chronologisch in sein Geschichtswerk eingliedert, so muss er einen historischen Kern in demselben erkannt haben, der es ihm möglich machte, ihm eine chronologische Stellung in der Geschichte anzuweisen, und sein Zweifel an der Glaubwürdigkeit dieses Berichtes kann sich nur auf die phantastisch-sagenhafte Einkleidung desselben beziehen. Je mehr nun Manetho's offen ausgesprochener Zweifel an der vollen Glaubwürdigkeit des zweiten Berichtes ihn als einen besonnenen und aufrichtigen Forscher erscheinen lässt, um so mehr Vertrauen werden wir nicht nur zu der Historicität des ersten Berichtes, an dessen Glaubwürdigkeit er nicht im Mindesten zweifelt, sondern auch zu dem Resultate seiner Forschung, dass beide Berichte von verschiedenen Objecten, Thatsachen und Zeiten handeln, fassen können.

Bei der Beurtheilung der manethonischen Angaben muss man die pentateuchischen Israeliten und die Juden seiner (der manethonischen) Zeit wohl auseinanderhalten. Nur die erstern sind mit den Aussätzigen Manetho's zu identificiren. Die Juden der spätern Zeit sieht dagegen Manetho als aus einer Vermischung der Hyksos mit den Aussätzigen entstanden an. Wir werden weiter unten sehen, dass diese Auffassung nicht so ganz und gar, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, bodenlos und unhistorisch ist, dass sie vielmehr durch eine beiläufige Notiz des Pentateuchs ein gewisses Maass von Bestätigung erhält. Vgl. § 37, 4.

§ 37. Diejenigen Forscher, welche die Hyksos von den Israeliten unterscheiden, gehen in der Feststellung des Verhältnisses beider zu einander in dreifach verschiedener Weise aus einander. Die Einen statuiren gar keine Berührung der Israeliten mit den Hyksos, indem sie die Hyksos schon vor Abrahams und Josefs Zeiten aus Aegypten vertrieben sein lassen. Diese Auffassung ist das Resultat, welches Lepsius aus vornehmlich chronologischen Operationen gewonnen hat[1]). Eine andre Auffassung, welche in neuerer Zeit Saalschütz vertreten hat, sieht in dem neuen Könige, der nach Exod. 1, 8 die Israeliten zu drücken beginnt, den ersten Hyksoskönig[2]). Die dritte Fassung, welche in der neuern Zeit noch die meisten Anhänger zählt, nimmt an, dass die Israeliten, unter der Hyksosdynastie in Aegypten eingewandert und von derselben begünstigt, seit dem Wiederaufkommen einer nationalen Dynastie (Exod. 1, 8) als Freunde und Schützlinge der Vertriebenen gehasst und bedrückt worden seien[3]). — Da eine unbefangene Prüfung der bisherigen ägyptologischen Forschungen mit ihren willkührlichen Operationen und ihren einander widersprechenden Resultaten uns zu der Ueberzeugung führen muss, dass ein durch das Labyrinth der ägyptischen Chronologie sicher leitender Faden noch lange nicht gefunden ist, und schwerlich je gefunden werden wird, so werden wir immer noch am sichersten gehen, wenn wir uns auf eine Vergleichung und Combination der sachlichen Data, einerseits in der pentateuchischen Geschichte,

andrerseits in den manethonischen Relationen, beschränken. Zu einer solchen Combination berechtigt und nöthigt uns die übereinstimmende Voraussetzung der ältesten Tradition und Forschung bis auf Manetho hinauf, dass zwischen den Hyksos und den Israeliten Beziehungen der Gleichzeitigkeit und Berührungen der beiderseitigen Geschichte stattgefunden haben. Die Vergleichung selbst bietet uns aber auch so viele Anhaltspuncte für die oben an dritter Stelle genannte Auffassung, dass wir uns derselben anzuschliessen kein Bedenken tragen [4]).

1. Lepsius' Ansicht ist nach ihren Hauptmomenten folgende: Um das J. 2100 v. Chr., zur Zeit der 12. Dynastie (der zweiten thebanischen) fielen die Hyksos, ein kriegerisches Hirtenvolk semitischen Stammes, von Osten her in Aegypten ein, bemächtigten sich ohne Widerstand des untern Landes, nahmen Memphis ein, machten es zu ihrer eigenen Residenz und legten dem untern und dem obern Lande Tribut auf. Erst nach 430 Jahren gelang es den einheimischen Königen, die sich theils in Oberägypten, theils in Aethiopien ihre Unabhängigkeit von der Fremdenherrschaft im untern Lande erhalten hatten, von Süden her vorzudringen (im J. 1661) und nach langen (80jährigen) Kämpfen die Hyksos aus ihrem letzten Bollwerke Avaris, dem spätern Pelusium, zu vertreiben und nach überhaupt 511jährigem Aufenthalte in Aegypten nach Syrien zu drängen. Ein ganzes Volk von Hunderttausenden, das allmälig in den Städten des hochgebildeten, kunst- und kenntnissreichen Aegyptens doch wenigstens ebensoviel Bildung sich angeeignet haben musste, als es wahrscheinlich dort zerstört und gehemmt hatte, wird gezwungen, sich neue Wohnsitze in Palästina zu suchen. Dies musste zu neuen Vertreibungen und Auswanderungen von dort aus, wahrscheinlich auch zu einer Zersplitterung der aus Aegypten verdrängten Hyksos selbst nach verschiedenen Seiten hin führen. Die Vertreibung der Hyksos geschah unter dem Könige Thummosis, d. i. Thuthmosis III. Seitdem vergingen noch beinahe zweihundert Jahre bis zur Einwandrung der Israeliten in Aegypten, die ebenso wie deren Auswandrung nach kaum hundertjährigem Aufenthalte unter der 19. Dynastie stattfand. Sethos I (1445—1394, bei den Griechen Sesostris genannt) war nämlich der Pharao, unter welchem Josef nach Aegypten kam; sein Sohn Ramses II Miamun der Grosse (1394—1328) war der König, an dessen Hofe Moses erzogen wurde; und dessen Sohn Menephthes (1328—1309), der Amenophis des Josephus, war der Pharao des Auszuges. Der Auszug selbst fand im J. 1314 statt. — Die zweite manethonische Relation meint nämlich die Israeliten. Dass dieselben als Aussätzige bezeichnet werden, ist nicht ägyptische Verleumdung, sondern Thatsache, indem damals der Aussatz unter den Israeliten in Aegypten endemisch war. Bewiesen wird Letztres durch die mosaischen Gesetze über den Aussatz, und durch die Geschichte der Mirjam. (Num. 12, 14)!!

Wir wollen es dem Verfasser vorläufig glauben, dass die drei grossen Pharaonen der 19. Dynastie um die genannte Zeit regiert haben. Aber nimmermehr wird er uns überreden, geschweige denn überzeugen, dass in ihre Regierungszeiten die erwähnten Coincidenzpuncte der israelitischen Geschichte fallen. So lange man noch einiges Zutrauen zur Glaubwürdigkeit der pentateuchischen und alttestamentlichen Geschichte überhaupt hat, wird man die Lepsius'schen Combinationen als völlig bodenlose Luftgebilde weit von sich weisen und über die Willkühr der Kritik und die Leichtfertigkeit in der Behandlung der heiligen Urkunden nicht minder staunen, wie über die ausserordentlichen

Mittel des Scharfsinns und der Gelehrsamkeit, die dazu aufgewandt worden sind. Zur Begründung seiner Ansicht sagt Lepsius (Realencycl. I, 145): „Die wichtigste Bestätigung liegt darin, dass in der mosaischen Erzählung selbst eines Umstandes gedacht wird, welcher auf das Bestimmteste auf die angegebene Zeit hinweist. Das ist die Erbauung der Städte Pithom und Raemses durch die Juden unter dem Vorgänger des Pharao des Auszuges, also unter Ramses II. Wir wissen durch andre Zeugnisse, dass dieser mächtigste Pharao viele Kanäle graben und neue Städte bauen liess, und namentlich, dass er den Kanal anlegte, der später das rothe Meer mit dem Nil verband, an dessen westlichem Ende Pithom, und am östlichen Raemses (= Abu-Keischid) lag. In den Ruinen dieser letztern Stadt ist noch die Gruppe zweier Gottheiten und des zwischen ihnen thronenden vergötterten Ramses II gefunden worden.“ In Betreff der beiden letztgenannten Beziehungen verweisen wir auf § 33, 1, wo auch die Unmöglichkeit der Identität von Abu-Keischid mit dem alten Raemses dargethan ist. Hier bemerken wir noch: Schon zur Zeit Josef's existirte wahrscheinlich eine Stadt Raemses (Bd. I, § 92, 5 und oben § 33, 2), und soll durchaus die Stadt Raemses unter oder von einem gleichnamigen Könige gebaut sein; so lässt sich nicht absehen, warum dies nicht ebenso gut unter einem frühern Raemses geschehen sein könne.

Lepsius legt ferner grosses Gewicht darauf, dass die zweite manethonische Relation den König Amenophis als denjenigen nennt, der die Aussätzigen (d. h. die Israeliten) vertrieben habe. Dieser Amenophis (Africanus liest Amenophthis) könne, da er als der Sohn eines Ramses und als der Vater eines Sethos bezeichnet wird, Niemand anders sein, als der Menephthes der 19. Dynastie, dessen Vater Ramses II und dessen Sohn Sethos II war. Diese Coincidenz ist allerdings auf den ersten Blick überraschend. Aber berücksichtigt man, dass Manetho selbst die ganze Sage von der Vertreibung der Aussätzigen als ἀδεσπότως μυθολογούμενα bezeichnet, und von der Vertreibung der Hyksos bis auf diesen Amenophis 518 Jahre rechnet, so liegt es nahe, anzunehmen, dass er bei der Einreihung dieser schwankenden Volkssage in die den heiligen Schriften entnommene Geschichte einen Missgriff gethan, und sie um etliche hundert Jahre zu spät angesetzt habe. In der 18. Dynastie kommt der Name Amenophis (bei Africanus Amenophthis) wiederholt vor. An einen dieser Könige, etwa an Amenophis III od. d. Grossen (bei den Griechen Memnon genannt), könnte man um so eher denken, als derselbe ums J. 1500 lebte, also zu einer Zeit, in welche auch nach der biblischen Chronologie (480 Jahre vor dem salomonischen Tempelbau) der Auszug fällt. Manetho, dem die biblischen Data, welche ihm für die richtige Stellung des Auszuges einen sichern Haltpunct hätten geben können, unbekannt waren, konnte sehr leicht einen solchen Missgriff machen.

Auf diese Gründe hin wird nun die biblische Chronologie und Geschichte unter dem Scheine der grössten Achtung vor den biblischen Urkunden für das Prokrustesbette der Chronologie jener drei Könige der 19. Dynastie auf das Willkührlichste zugeschnitten und jämmerlich verstümmelt. Der Verf. wirft sich die Frage auf: „ob die alttest. Berichte den ägyptischen (d. h. nach seiner Zurechtlegung) widersprechen und zwar so, dass wir die letztern deshalb für irrig halten müssen,“ und antwortet darauf: „Es scheint vielmehr im Gegentheil, dass die so bestimmte ägyptische Angabe durch die hebr. Urkunden auf das Entschiedenste bestätigt wird, wenn wir einen Irrthum in der jedenfalls (?!) erst später hinzugefügten Berechnung des Zeitraums zwischen Auszug und Tempelbau annehmen, welcher (nach 1 Kön. 6, 1) 480 Jahre betragen haben soll, eine Zahl, welche weder mit den einzelnen Zahlen im Buche der Richter, noch mit der Le-

sung der LXX, noch mit der Annahme des Verf. der Apostelgesch. (13, 20) übereinstimmt, noch auch von Josephus (Ant. 8, 3, 1; c. Ap. 2, 2) als richtig anerkannt wurde. Während diese Abweichungen meistens auf eine noch höhere Zahl von Jahren führen würden, ergiebt eine unbefangene (?!) Betrachtung und Vergleichung der Geschlechtsregister, von denen namentlich die levitischen die grösste Zuverlässigkeit beanspruchen können, bei Ueberschlagung der Mittelzahlen eine sehr viel geringere Summe und gerade eine solche, wie sie zu erwarten war, wenn die ägyptische Ueberlieferung über die Epoche des Auszugs richtig ist.“ Die levitischen Genealogien machen nämlich von der Einwandrung bis zum Auszuge aus Aegypten nur drei (Levi, Kehat, Amram), und von da bis auf Zadok (der Hoherpriester unter Salomo war) nur 10—12 Geschlechter namhaft. Da nun Lepsius völlig willkührlich und entschieden irrig die Generation zu nur 30 Jahren ansetzt, so können die Israeliten nach seiner Meinung statt 430 nur 90 Jahre in Aegypten gewesen sein, und statt 480 Jahre können bis zum Tempelbau nur 300 Jahre verlaufen sein. (Vgl. Chronol. I, 367 ff.). Gleicherweise kann der Zeitraum von Abraham's Einwandrung in Kanaan bis zu Jakobs Einwandrung in Aegypten, da er nur drei Generationen in sich schliesst, nur 90 Jahre umfassen. — Darauf ist zu entgegnen: 1) dass das A. T. unter Generation etwas ganz Anderes versteht, als die moderne Statistik, und wenigstens der Pentateuch nach Gen. 15, 13—16 (vgl. Exod. 1, 6) für die patriarchalische und mosaische Zeit sie nicht zu 30, sondern zu 100 Jahren ansetzt; vgl. oben § 6, 1; — 2) dass für die Zeit des Aufenthaltes in Aegypten nicht drei, sondern vier Glieder namhaft gemacht werden (Levi, Kehat, Amram, Aharon), denn Aharon war beim Auszuge schon 83 Jahre alt; 3) dass für denselben Zeitraum in Josef's Familie sechs, in Judah's Familie sieben, und in Efraims Familie gar zehn Glieder namhaft gemacht werden (vgl. oben § 6, 1). Aber solche Thatsachen kann Lepsius nicht brauchen, darum erklärt er, dass sich dieselben „in augenscheinlicher Verwirrung befinden und zu keinem Resultate führen“, d. h. sie passen nicht zu den Voraussetzungen unsres Kritikers und führen zu einem ihm unliebsamen Resultate. Für uns geht aber aus diesen verschiedenen Angaben mit unzweifelhafter Sicherheit hervor, was sich auch sonst bei biblischen Genealogien wiederholt, dass in der levitischen Genealogie theils einzelne Glieder ausgelassen, theils mehrere zusammengezogen worden sind. Den Grund, warum eine solche Zusammenziehung in diesem Falle stattfand, haben wir oben bei § 6, 1 schon dargelegt.

Lepsius macht ferner (Chronol. I, 359 ff.; Realencycl. I, 145) darauf aufmerksam, wie die „richtige“ (d. h. seine eigene) Ansicht sich auch bei den Rabbinen erhalten (?!) habe. Nämlich nach der rabbinischen Chronologie, die durch den Rabbi Hillel ha Nassi im J. 344 p. Chr. zuerst erfunden und seitdem allmälig eingeführt worden ist, fällt der Auszug ins J. 2448 n. Ersch. d. W., und dies Jahr entspricht in der christlichen Zeitrechnung dem J. 1314 v. Chr. Dass diese jüdische Aera erst im 4. Jahrh. aufgebracht worden ist, dass ferner fast alle Data, durch die sie gefunden worden ist, falsch d. h. der Lepsius'schen Berechnung widersprechend angesetzt sind, thut nichts zur Sache, — das J. 1314 passt ja doch, und darum hat sich bei den Rabbinen die richtige Ansicht „erhalten“!! — Allen frühern Bearbeitern der bibl. Chronologie, den LXX, dem Josephus, der chronologischen Tradition, welcher Stephanus folgt, den christlichen Chronographen etc. erschien ein Zeitraum von 480 Jahren vom Auszuge bis zum Tempelbau viel zu kurz, um alles Dazwischenliegende unterzubringen; — und Lepsius findet darin eine Stütze für seine Ansicht, dass dieser Zeitraum von 480 Jahren viel zu lang sei, um als richtig angesehen werden zu können!!!

Die Verkürzung der biblisch-chronologischen Data von 430 und 480 Jahren auf 90 und 300 Jahre ist schon deshalb ohne Weitres abzuweisen, weil die Geschichte dieser Zeiträume sie nicht zulässt. Dass dies von dem Zeitraum zwischen dem Auszuge und dem Tempelbau gilt, kann erst später nachgewiesen werden. Von dem andern Zeitraume liegt es aber so klar vor Augen, dass man sich nur über die Leichtigkeit, mit der es ignorirt oder beseitigt wird, verwundern kann. Wir wollen davon absehen, dass wenn irgend ein chronologisches Datum des alten Testaments das Vorurtheil der Richtigkeit für sich hat, es bei der Angabe des 430jährigen Aufenthalts in Aegypten der Fall ist. Dass aber eine Familie von 70 Seelen mit höchstens 2000 Knechten in 90 Jahren zu zwei Millionen Seelen angewachsen sein soll, wird Niemand sich einreden lassen wollen. Lepsius wird diesem Einwurfe wahrscheinlich mit der auch von Ewald u. A. beliebten Auffassung begegnen, dass Jakob, Josef und dessen Brüder nicht als Häupter einzelner Familien, sondern als Repräsentanten ganzer Stämme zu fassen seien. Aber dann sage er es auch offen heraus, dass der Pentateuch nicht Geschichte, sondern geschichtswidrige Mythe enthält, wo wir dann nicht weiter mit ihm zu streiten haben. — Uebrigens handelt es sich auch nicht bloss um die Beseitigung der einen Zahl 430. Es sind in der Genesis und Exodus noch eine Menge andrer Zeitangaben vorhanden, die mit der Geschichtserzählung aufs Engste verwachsen sind und beseitigt werden müssen; von denen aber Herr Lepsius nicht wird behaupten können, dass sie „jedenfalls erst später hinzugefügt seien." Moseh war z. B. nach Exod. 7, 7 achtzig Jahre alt, als er mit dem Pharao des Auszuges in Conflict gerieth. Er müsste also schon 10 Jahre nach der Einwandrung geboren sein. Wie reimen sich nun dazu die übrigen Data der Genesis und Exodus? Josef war, als er nach Aegypten kam, 17 Jahre alt (Gen. 37, 2), und starb daselbst 110 Jahre alt (Gen. 50, 22. 26), nachdem er Efraim's Söhne bis ins dritte Glied gesehen hatte (Gen. 50, 23). Ferner, Josef war 30 Jahre alt, als er von Pharao erhöht wurde (Gen. 41, 46). Neun Jahre später fand die Einwandrung seiner Brüder statt (Gen. 45, 6). Demnach lebte Josef noch 71 Jahre nach der Einwandrung. Nun heisst es Exod. 1, 6f.: Und Josef starb und alle seine Brüder und selbiges ganze Geschlecht. Und die Söhne Israels waren fruchtbar und mehrten sich, und wurden sehr stark, und das Land ward voll von ihnen. Dann erst beginnt der Druck und die Frohndienste. Da auch diese Maassregel die ausserordentliche Vermehrung des Volkes nicht zu hemmen vermag (und um das inne zu werden, mussten doch auch Jahrzehnte vergehen), tritt der Befehl ein, die neugebornen Knaben zu ermorden, und in dieser Zeit erst wird Moseh geboren. Wer, der dies liest, wird die Zeit von der Einwandrung bis auf Moseh's Geburt nicht mindestens auf ein paar hundert Jahre anschlagen? Aber nach der Chronologie von Lepsius bleiben nur 10 Jahre dafür übrig! — Und wie steht es mit Exod. 1, 8: („Und es stand ein neuer König auf in Aegypten, welcher nichts wusste von Josef")? Dass der Ausdruck: Es stand ein neuer König auf — sprachlich und sachlich allen Anspruch darauf hat, für die Ankündigung einer neuen Dynastie angesehen zu werden, haben wir schon bei § 6, 4 gesehen. Doch wollen wir hier kein Gewicht darauf legen, da die dort geltend gemachten Gründe allerdings nicht absolut zwingend sind. Aber mit desto mehr Nachdruck fragen wir: Wie ist es denkbar, dass wenn Josef, wie auch Lepsius zugiebt, eine so ausserordentlich bedeutende Stellung unter dem Pharao Sethos I eingenommen hat, schon der Sohn und Nachfolger dieses Königs, Ramses II, von Josef nichts mehr gewusst haben soll?!

Doch es wird an dem Gesagten genügen (Weitres vgl. noch bei Saalschütz l. c. p. 99ff.), um einen Jeden, der noch ein Minimum von Vertrauen zur Glaubwürdigkeit

des Pentateuches hat, zu überzeugen, dass die gepriesene Entdeckung der Lepsius'schen Kritik ein halt- und bodenloser Einfall ist, dem man nur ein Transeat cum ceteris! zurufen kann. Doch noch eine Aeussrung des Kritikers ist so auffallend, dass sie noch mitgetheilt zu werden verdient. Im Reallex. p. 146 heisst es: „Unter diesem grössten Könige der 19. Dynastie (Ramses dem Gr.) also war Moses, der grosse Gottesmann, geboren, und unter seinem Nachfolger, den Herodot (2, 111) unter dem Namen Pherôs (Pharao) als einen übermüthigen und gottlosen, daher auch mit Blindheit gestraften König schildert, führte er sein Volk aus und gründete durch das vom Sinai verkündete Gesetz die erste, jüdische Theokratie, wie 1300 Jahre später, mit dem vollendeten Umschwunge der Weltgeschichte, unter Augustus, dem grössten Kaiser der griechisch-römischen Welt, Christus geboren ward und durch seinen Tod unter Tiberius, dem römischen Pherôs, die zweite, die christliche Theokratie gegründet ward." — Ist es nicht, als wolle der Verf. die gläubigen Leser der theol. Realencyclopädie, denen er das Heiligthum der Glaubwürdigkeit des Pentateuchs gründlichst zerstört hat, durch ein solches historiosophisches Fündlein, für das er ihnen Geschmack zutraut, beschwichtigen und versöhnen? — Wir unsres Theils sind der Historiosophie keineswegs von vornherein abgeneigt, aber dennoch bedanken wir uns schönstens dafür, ein so bedeutendes Stück Bibel und Geschichte für eine historiosophische Idee, und wäre sie noch so ansprechend, als Kaufpreis hinzugeben.

Stark (l. c.) weicht von Lepsius darin ab, dass er die Hyksos selbst für unterägyptische, also echt und ursprünglich chamitische Stämme hält, die schon früher einmal als herakleopolitanische Dynastie aufgetreten waren, und jetzt nach ihrer Vertreibung hauptsächlich unter dem Namen der Philister die zunächst an Aegypten grenzende Küste besetzten. Vgl. dagegen Lepsius in d. theol. Realencycl. I, 149.

2. Saalschütz hat in der angef. Schrift die geschickt und umsichtig durchgeführte Hypothese aufgestellt, dass der neue König, mit welchem nach Exod. 1, 8 die Drangsale der Israeliten ihren Anfang nehmen, der erste König der Hyksosdynastie gewesen sei; dass ferner der Untergang Pharao's im Schilfmeere mit dem Untergang der Hyksosdynastie zusammenfalle, und dass endlich der nächste nationale König Sesosis (Sethos, Sesostris), den Manetho bei Josephus als *Σεθῶν τὸν καὶ Ραμεσσήν* bezeichnet, derselbe Ramestes sei, von dem die Obeliskeninschrift des Hermapion (bei Ammian. Marcellin. erhalten) rühmt: *ὃς ἐφύλαξεν Αἴγυπτον τοὺς ἀλλοεθνεῖς νικήσας*, und: *πληρώσας τὸν νεὼν τοῦ Φοίνικος ἀγαθῶν*. Die Gewaltherrschaft der Hyksos über einen Theil Aegyptens dauerte etwa 81 Jahre, denn sie begann muthmaasslich bald nach der Geburt Aharons, bei welcher das Gebot der Kindertödtung noch nicht existirte. Die zweite manethonische Relation erklärt Saalschütz mit der ersten für wesentlich identisch (da in beiden die Hyksos es sind, welche Alles ausrichten), aber beide gleich sehr für confus und unzuverlässig. — Die Hyksos sind nach Saalschütz (p. 95) Philister, oder Gathiter, mit Berufung auf 1 Chron. 7, 21, welche Stelle er hier im Widerspruch zu seiner frühern (bei § 10, 1 mitgetheilten) Auffassung so versteht, dass die im Lande (d. h. im ägyptischen Gebiete) gebornen Gathiter nach Aegypten hinabgestiegen seien, um Heerden zu rauben, und bei dieser Gelegenheit das Blutbad unter den Efraimitern angerichtet hätten (p. 96). — Wir können dieser Auffassung nicht Beifall geben, weil dabei weder die Data des uns im Wesentlichen als zuverlässig geltenden ersten manethonischen Berichtes zu ihrem Rechte gelangen, noch auch die biblischen Angaben damit vereinbar scheinen.

3. Unter denjenigen Gelehrten der neuern Zeit, welche annehmen, dass die Einwandrung der Israeliten mitten in die Hyksoszeit hineinfalle, nennen wir zuerst **Bunsen.**

Während Eusebius und Georgius Syncellus nur eine Hyksosdynastie kennen, und sie als die 17. bezeichnen, hat Julius Africanus drei Hyksosdynastien, welche als die 15. mit 284, die 16. mit 518 und die 17. mit 151 Jahren auftreten. Bunsen schliesst sich nun enge an den Afrikaner an und behauptet, Josephus habe willkührlich die Gesammtzahl der zweiten Hyksosdynastie, die 518 (511) Jahre betrug, herausgegriffen und dieselbe für die Gesammtzahl aller Hyksosherrscher ausgegeben, um die Israeliten (mit 430 Jahren) und die Hyksos (mit der nicht allzusehr abweichenden Zahl von 511 Jahren) identificiren zu können. Durch weitre kritische Operationen gelangt er schliesslich zu dem Resultate, dass die Hyksosherrschaft im Ganzen 929 Jahre gedauert habe. Auf weitre Erörtrungen über Herkunft und Geschichte der Hyksos, so wie auf ihr Verhältniss zu den Israeliten lässt er sich vorläufig noch nicht ein, erklärt aber, das Resultat der später mitzutheilenden Untersuchungen anticipirend, die Hyksos für kananäische, wahrscheinlich mit nordarabischen Beduinen verbündete Stämme. Zu einer eingehenden Beurtheilung seiner Ansicht muss daher das Weitere abgewartet werden.

Ewald (Gesch. I, 450 ff.) erklärt die Hyksos für hebräische, den Israeliten verwandte Völkerschaften, welche Jahrhunderte lang vor der israelitischen Einwandrung in Aegypten eindrangen. Während es durch diese Annahme von selbst begreiflich wird, wie die Israeliten in Aegypten eine so gute Aufnahme finden konnten, beseitigt er die Schwierigkeit, dass zur Zeit der Erhöhung Josefs Alles am Hofe echt ägyptisch-national aussieht, und dass später mit den Hyksos nicht zugleich ihre Schützlinge, die Israeliten, von der wiederaufkommenden nationalen Dynastie verjagt werden, durch phantasiereiche Divinationen. Josef ist nämlich als Held und Führer eines kleinern hebräischen Stammes etliche Jahrhunderte später als der mächtigere Stamm der Hyksos, zunächst unter dem Schutze der Letztern, nach Aegypten gekommen. Hier aber mochte später zwischen jenem, durch Josef repräsentirten Stamme und dem herrschenden mächtigern der Hyksos ein Zwist entstanden sein, der jenem grosse Noth brachte, wovon aber in dem Bericht der Genesis nur der Zwist mit Pothifars Weibe und das hierauf folgende Gefängniss Josefs angegeben ist. Dies veranlasste den kleinen Stamm Josef, sich einem einheimischen ägyptischen Herrscher anzuschliessen, ihm bei der Erhebung der thebanischen und andern Könige Aegyptens gegen die Hyksos Beistand zu leisten, und besonders durch Herbeirufung des übrigen stärkern Theiles von Israel an die östliche Mark, zum Schutze des Landes gegen etwaige neue Einbrüche der Hyksos, sich um Aegypten verdient zu machen. Doch wie die Gefahr allmälig schwand, so fing man wohl von ägyptischer Seite an, die Nähe eines so kriegerischen und wohlbewaffneten Volkes, wie es Israel war, für ein Uebel zu halten. Das ursprünglich freundliche Verhältniss trübte sich, es entstanden Reibungen, der alte Hass gegen die vor Jahrhunderten vertriebenen Hyksos wandte sich auch gegen Israel als deren Verwandte, und ägyptische Könige übten zuletzt jenen Druck aus, von dem 2. Mos. erzählt, und gegen welchen sich das Volk, unter Moseh's und Aharon's Leitung siegreich erhob. Auch stellte sich nach so stark veränderten langen Zeiten das ursprünglich freundliche Verhältniss Israels zu den übrigen Hyksos wieder her, und wir sehen daher Moseh's im Bündnisse mit den Fürsten des Volkes Midian, welches gleichfalls zu jenem grössern Völkerkreise der Hyksos gehörte, der auch die Amalakäer mit umschloss. Sic!

Einfacher und natürlicher ist die Auffassung, welche früher Heeren, und neuerlich Bertheau, Lengerke, Knobel u. A. vertreten haben. Auch ihnen sind die Hyksos Hebräer im weitern Sinne (Knobel in s. Schr. über die Völkertafel erklärt sie für Amalekiter, Bertheau nennt sie Terachiten). Die national-ägyptische Physiognomie

des Hoflebens zu Josef's Zeit erklären sie sich aber durch die Voraussetzung, dass die siegenden Hyksos sich damals bereits Cultur, Sprache, Sitte und Religion der unterjochten National-Aegypter angeeignet gehabt hätten. Die Bedrückung der Israeliten lassen sie erst mit dem Wiederaufkommen der nationalen Dynastie nach Vertreibung der Hyksos beginnen.

4. Unsere eigene Auffassung stimmt im Wesentlichen mit der von Bertheau, Lengerke und Knobel überein. Nur über den Ursprung der Hyksos möchten wir uns erlauben, eine abweichende Vermuthung auszusprechen. Für eine terachitische Völkerschaft können wir sie nicht halten, weil nach der Genesis die Bildung und Gliederung der terachitischen Völkerstämme (Bd. I. § 46, 6) erst der Zeit Abrahams, Isaaks und Jakobs angehört, während die Hyksos schon früher ihre Herrschaft in Aegypten aufgerichtet haben müssen. Eher könnte man an die Amalekiter denken, falls man dieselben nicht auf den in Gen. 36, 16 erwähnten Edomiter Amalek zurückführt, sondern sie mit Ewald, Knobel u. A. für einen weit ältern semitischen Volksstamm ansieht (vgl. § 41, 2).

Die positiven Gründe, die dafür angeführt werden können, sind indess nicht von grosser Bedeutung. Dass das moslemische Zeugniss bei Abulfeda (hist. anteisl. ed. Fleisch. p. 178), dem zufolge die Pharaonen der Zeit Abrahams, Josefs und Moseh's vom Stamme der Amalîka waren, nicht überschätzt werden dürfe, hat noch neuerlich Delitzsch mit Recht erinnert (Genes. II, 221); und dem etymologischen Versuche, den Namen Amalek dahin zu deuten, dass er mit dem Namen Hyksos dem Sinne nach zusammenfällt (עַמָּא oder עָן = צאן, Kleinvieh, und מֶלֶךְ, König; woraus nach Verhärtung des כ in ק der Name עַמָּלֵק = Heerden- oder Hirtenkönige entstanden sei), ist selbst von seinem Urheber (Saalschütz p. 95) keine Bedeutung zugeschrieben worden. Dagegen hat es allerdings viel für sich, in den Hyksos eine semitische, oder wenigstens semitischredende Völkerschaft zu sehen, theils weil sie aus den Gegenden kamen, wo die semitische Völkerbildung ihren Heerd hatte, theils weil der Name der Stadt Avaris oder Abaris, die sie bauten (befestigten), unverkennbar semitischen Klang hat. (Der Name des ersten Hyksoskönigs, Salatis, beim Armen. Silites, hat bei dieser Frage weniger Bedeutung, da seine ursprüngliche Form wahrscheinlich Saïtes lautete, vgl. § 36, 3. 4.)

Gegen die Wendung, „dass die Hyksos Semiten und doch nicht die Israeliten seien, spricht jedoch, meint Delitzsch (Gen. II, 75), vom heilsgeschichtlichen Standpuncte aus schon das eine grosse Bedenken, dass das Volk Aegyptens, in dessen Knechtschaft Israel gerieth, durch die ganze A. Tl. Schrift hindurch als ein Israel fremdes keineswegs stammverwandtes erscheint, — und dass auch der Zweck der Uebersiedelung des Hauses Jakobs nach Aegypten, hier, fern von der Gefahr der Vermischung, zum Volke heranzuwachsen, die Stammverwandtschaft ausschliesst.“ Wir können aber dieser zweitheiligen Instanz keine Bedeutung zuerkennen. Denn das erste Bedenken erledigt sich dadurch, dass die ägyptischen Bedrücker Israels nicht mehr die Hyksos, sondern die wieder zur Herrschaft gelangten nationalen Herrscher waren; — das zweite schwindet aber nicht minder bei der Erwägung, dass die Stammverwandtschaft der Hyksos mit den Israeliten bloss auf gemeinsamem semitischem Ursprung beruht, und daher eine sehr entfernte gewesen sein kann, und dass andrerseits die Hyksos, als die Israeliten bei ihnen Aufnahme in Aegypten fanden, schon ägyptische Sprache, Sitte und Religion adoptirt hatten.

Der manethonische Bericht bei Josephus erwähnt, ohne selbst Gewicht darauf zu legen, dass Einige die Hyksos für Araber gehalten hätten. Nach Eusebius und Georgius Syncellus scheint Manetho selbst sie für Phönizier gehalten zu haben. Dahin wird

auch von Manchen die Angabe Herodots von dem Hirten Philitis, der bis nach Memphis hin die Schafe geweidet habe, gedeutet, indem nämlich die Phönizier und Philister im Allgemeinen als Bezeichnung von Palästinensern gefasst werden. Alle diese Angaben sind aber so schwankend und unsicher, dass auf sie allein nicht viel gebaut werden kann. Nehmen wir jedoch hinzu, dass die Hyksos bei ihrer Vertreibung nach Judäa (= Palästina) ziehen, wahrscheinlich doch dahin, von wo sie gekommen waren, so gewinnt jene Annahme schon etwas mehr Halt. Fragen wir dann weiter, ob uns nicht anderweitig bedeutsame Völkerbewegungen aus der vorabrahamischen Zeit bekannt sind, die Auswandrungen aus Palästina im Gefolge haben mochten, so könnten wir zunächst an die Verdrängung der (semitischen) Urbewohner Palästina's durch die kanaanitische Völkerschicht denken. Da aber aus andern Gründen (Bd. I § 45, 1) wahrscheinlich ist, dass die Einwandrung der Kanaaniter in Palästina eine friedliche war, und daher schwerlich eine Auswandrung der frühern Bewohner bedingt haben wird, so hat auch diese Annahme wenig für sich.

Dagegen erlauben wir uns, auf ein andres, bisher nicht beachtetes Moment aufmerksam zu machen. Manetho erzählt bei Josephus, die Hyksos hätten, um sich vor einem etwaigen Einfall der Assyrer, welche damals sehr mächtig gewesen, zu sichern, die Ostgrenze Aegyptens stark befestigt. Diese von den Auslegern nicht gehörig gewürdigte Angabe scheint uns einen sehr bedeutungsvollen Fingerzeig für die Beantwortung unsrer Frage zu enthalten. Die Assyrer müssen, scheint es, da die Hyksos mit solcher Bestimmtheit einen Ueberfall derselben befürchten, zu diesen bereits in feindlichen Beziehungen gestanden haben und mit ihnen schon früher in Conflict gerathen sein. Daraus wird es dann ferner wahrscheinlich, dass die Hyksos eben durch einen Eroberungszug der Assyrer aus ihren bisherigen Sitzen verdrängt worden sind, wo dann die Befürchtung nahe lag, dass dieselben bei gelegener Zeit die Verdrängten auch in ihren neuen Wohnsitzen aufsuchen würden, um sie zu unterjochen. Man entgegne nicht, es sei unwahrscheinlich, dass die vor den Assyrern flüchtigen Hyksos doch stark genug gewesen seien, das schon in grosser Blüthe stehende Aegypten zu erobern; — denn Manetho's Bericht lehrt uns, dass Aegypten, in Frieden und Sicherheit eingewiegt, ohne Widerstand und Kampf sich den Eindringlingen unterworfen habe. Einen festen Boden kann diese Hypothese aber nur gewinnen durch anderweitige Zeugnisse von assyrischen Eroberungszügen in vorabrahamischer Zeit. Ein solches scheint uns aber auch die Genesis darzubieten. Es wird dem Charakter des manethonischen Berichtes nicht entgegen sein, wenn wir die Assyrer als die damaligen Beherrscher der Culturländer am Euphrat und Tigris fassen. Dass nun von dort aus schon vor Abrahams Zeiten Eroberungszüge nach Westen hin, bis nach Palästina, gemacht worden sind, geht aus der merkwürdigen und von allen Kritikern als zuverlässig erachteten Urkunde in Gen. 14 zweifellos hervor. Die Herrschaft Kedorlaomers über die Pentapolis des Siddimthales war vielleicht nur ein Rest grösserer Eroberungen. Berücksichtigen wir diese denkwürdigen Umstände mit Beziehung auf die manethonischen Data, so verdient vielleicht die Vermuthung, dass die Hyksos Kanaaniter, entweder semitische Ureinwohner Kanaans, oder eingewanderte semitisirte Kanaaniter (Bd. I § 45, 1) (in ungenauer Bezeichnung: Phönizier oder Philister, d. h. Palästinenser) waren, die einem Andringen der s. g. Assyrer weichend, sich in Aegypten neue Wohnsitze suchten, wenigstens neben so vielen andern, gewiss nicht besser begründeten Vermuthungen einen beachtungswerthen Platz, — um so mehr, da sich unten ergeben wird, dass Abrahams Wandrung nach Aegypten (Gen. 12, 10 ff.) wahrscheinlich in die Zeit fällt, wo die Hyksos noch nicht gar lange sich in diesem Lande festgesetzt hatten.

Mag dem indessen sein, wie ihm wolle, jedenfalls müssen wir daran festhalten, dass die Einwandrung der Israeliten mitten in die Zeit der Hyksosherrschaft falle und dass das Wiederaufkommen der nationalen Herrschaft die Bedrückung der Israeliten nach sich zog. Die Bestreitung dieser Ansicht (bei Hengstenberg l. c. S. 160, Lepsius in d. Realencycl. I, 146, Saalschütz l. c. S. 56 u. A.) reducirt sich, so weit ihr überhaupt Bedeutung zukommt, auf die beiden Momente 1) dass zu Jakobs und Josefs Zeiten am ägyptischen Hofe Alles, Sprache, Sitte, Cultur und Religion, echt national-ägyptisch sei und 2) dass die Israeliten nicht, wie man erwarten müsste, als angebliche Freunde und Schützlinge der Hyksos, mit diesen zugleich von der wiederaufkommenden nationalen Dynastie aus dem Lande gejagt worden seien. — Zunächst ist hierbei zu bemerken, dass diese beiden Argumente selbst schon einander abschwächen. Denn hat es mit dem ersten, wie im Allgemeinen zugegeben werden muss, seine Richtigkeit, so verliert das zweite von selbst seine Bedeutung. Hatten nämlich die Hyksos bei der Einwandrung der Israeliten sich schon so weit ägyptische Sprache, Religion, Cultur und Sitte angeeignet, wie Josef's Geschichte bezeugt, so war dadurch von vornherein eine Scheidewand zwischen beiden aufgerichtet, welche ein engeres Zusammenschliessen verhinderte und die Unterscheidung beider aufrecht erhielt. — Das zweite Argument hat ausserdem um so weniger Gewicht, als, wie sich unten zeigen wird, höchst wahrscheinlich die Vertreibung der Hyksos nicht eine vollständige war.

Freilich der Gegensatz der Hyksosherrscher, wie Manetho sie bei Josephus schildert, und des ägyptischen Hoflebens zu Josef's und Jakobs Zeiten, wie die Genesis es schildert, scheint allerdings ein unvereinbarer zu sein. Die Hyksos treten mit wilder Grausamkeit gegen die nationalen Aegypter auf, zerstören die nationalen Tempel und Heiligthümer und misshandeln die Priester derselben. Dagegen herrscht zu Josef's Zeiten ägyptische Sprache und Sitte am Hofe, der König führt wie die nationalen Herrscher den Titel Pharao, seine Hofbedienten haben echt ägyptische Namen (z. B. Pothifar), Josef selbst bekommt einen ägyptischen Namen, der specifisch-ägyptische Cultus steht in voller Blüthe, die ägyptischen Priester sind in hohen Ehren, ihre Vorrechte werden anerkannt und gemehrt, der national-ägyptische Abscheu vor dem Hirtenstande besteht in voller Kraft etc. Aber alle diese Gegensätze können, so grell sie auch auf den ersten Blick hervortreten, keineswegs als unvereinbar gelten, sobald man nur die Zeiten unterscheidet. Was Manetho von der Grausamkeit, Rohheit und Verwüstungssucht der Hyksos erzählt, gilt nur von der Zeit der Unterjochung, höchstens von den sechs ersten Königen, die er namhaft macht. Auch ist man zu der Annahme vollkommen berechtigt, dass Manetho als Aegypter, oder wahrscheinlicher noch die priesterlichen Quellen, aus denen er schöpfte, ihrem Hass gegen die fremdländische Herrschaft Raum gebend, allzu grelle Farben in der Schildrung des Unheils, das jene über ihr Vaterland gebracht, auftragen. Aber nehmen wir das Alles auch als buchstäbliche Wahrheit hin, so werden wir doch auch dann annehmen müssen, dass es den Hyksos nicht gelungen sein könne, ägyptische Religion, Cultur, Sprache und Sitte gänzlich auszurotten, da ein Volk, und zumal ein Volk von solcher Zähigkeit und Eigenthümlichkeit wie die Aegypter, sich solche geistigen Güter auch unter dem härtesten Druck der Sklaverei nicht entreissen lässt. Dass es nicht geschah, bezeugt auch Manetho selbst, indem er berichtet, dass die Hyksos die nationalen Herrscher des Landes unterthänig und zinspflichtig gemacht hätten. Dies setzt, wie Bunsen III, 1 p. 33 richtig bemerkt, voraus, dass sie dieselben leben und bestehen liessen, wie sie es gewohnt waren. Hatte das ägyptische Wesen aber einmal diesen ersten Sturm bestanden, so war es nicht anders möglich, als dass seine Cultur und Ge-

sittung, die mit Sprache und Religion aufs Innigste verwachsen war, allmälig und langsam, aber sicher und unabweisbar ihre stille Allgewalt auf die rohen und culturlosen Eroberer ausübte. Es musste auch hier eintreten, was seitdem so oft in der Weltgeschichte sich wiederholt hat, dass die barbarischen Besieger eines Culturvolkes bald selbst von der überwiegenden Geistesmacht desselben besiegt werden. So nahmen die barbarischen Eroberer China's die Religion, die Sprache und die Sitten des Landes an; so auch die germanischen Eroberer der romanischen Länder. Berücksichtigen wir nun, dass die Hyksos, als die Israeliten in Aegypten einwanderten, schon ein paar Jahrhunderte lang im Lande gewesen sein müssen, so kann uns die dermalige Herrschaft ägyptischer Sprache und Sitte am Hyksoshofe nicht befremden, um so weniger als sich andrerseits doch auch noch deutliche Spuren finden, dass das adoptirte ägyptische Wesen noch keineswegs vollständig assimilirt war, sondern mehr nur als ein aufgetragener Firniss erscheint.

Als Abraham zur Zeit einer Hungersnoth (Gen. 12, 10 ff.) in Aegypten eine Zuflucht suchte, bestand, wie aus chronologischen und sachlichen Gründen hervorgeht, schon seit einiger Zeit die Hyksosherrschaft. Noch aber findet sich keine Spur von der schon zu Josefs Zeit zur Schau getragenen Verabscheuung der Hirten: der damalige Pharao und sein Hof findet noch gar kein Bedenken in einem öffentlichen Verkehr mit den Hirten. Der König selbst, der den Nomadenemir (als zukünftigen Schwager) recht hoch ehren will, beschenkt ihn reichlich mit Schafen, Rindern und Eseln, Knechten und Mägden, Eselinnen und Kamelen; — passt das wohl zu einem nationalen Herrscher? oder nicht vielmehr zu einem Hirtenkönige? — Zwei hundert Jahre später, als Josef in Aegypten auftrat, hat der Hof schon eine ganz andere Physiognomie. Aegyptische Sprache, Sitte und Religion herrscht am Hofe, und der Hirtenstand ist schon in dem Maasse anrüchig, dass es einem Hofbeamten, ebenso wie den nationalen Aegyptern, nicht ziemt, mit Hirten zusammen zu essen (Gen. 43, 32). Aber es sind das nur Convenienzformen, denen der König und der Hof sich accommodirt hat. Diese bloss äusserliche Adoption ägyptischer Sitte und Denkart verräth sich wiederholt. Dass der damalige Pharao daran denken oder es wagen konnte, Josef, den Fremdling, den Sklaven und Hirtensohn, zu nationalisiren, in die höchsten Ehrenstellen einzusetzen und in die angesehenste Priesterfamilie hineinzuheirathen, widerstrebt so sehr national-ägyptischer Weise, dass es bei einem einheimischen König nicht denkbar ist, dass man eine Fremd- und Gewaltherrschaft vorauszusetzen sich fast genöthigt sieht. Auch dieser Pharao ist noch Besitzer reicher Viehheerden, für die er aus den einwandernden Israeliten sich Oberaufseher wählt. Eines nationalen Herrschers Reichthum wird aber, bei dem ausgebildeten Abscheu der Aegypter gegen den Hirtenstand, schwerlich in Viehheerden, sondern vielmehr in Domänen- und Ackerbesitz bestanden haben. Die Hyksosherrscher werden anfangs den Ackerbau ebenso geringschätzig angesehen haben, wie die Aegypter die Viehzucht, und deshalb wahrscheinlich es unterlassen haben, bei der Erobrung Aegyptens sich einen angemessenen Ackerbesitz vorzubehalten. Je mehr sie aber in die ägyptische Cultur eingingen, um so mehr musste sich dies als ein grosser Uebelstand herausstellen, und Josef ist mit Recht darauf bedacht, demselben abzuhelfen (Gen. 47). — Ebenso unverträglich mit der Annahme einheimischer Herrschaft ist die entgegenkommende Willfährigkeit, einen Hirtenstamm, wie die Israeliten, ins Land aufzunehmen, zumal, wenn wie Lepsius will, die Hyksoszeit schon vorüber war. Dann hätte die Erinnerung an die Drangsal dieser Zeit noch recht lebendig sein, der Hass gegen die Hirten auf dem Gipfel seiner Höhe stehen, und die Befürchtung vor staats-

gefährlichen Verbindungen der Einwandrer mit den vertriebenen Hyksos oder mit andern östlichen Hirtenvölkern recht nahe liegen müssen, — und unter solchen Umständen sollten diese Einwandrer willkommen gewesen sein! man sollte ihnen die besten Gegenden, ja die Pforte und den Schlüssel des ganzen Landes zum Eigenthum angewiesen haben! — Josef giebt seinen Brüdern den Rath, es vor Pharao ja recht geflissentlich zu accentuiren, dass sie Nomaden seien: in der That eine schlechte Empfehlung bei einem nationalen Herrscher! Der alte Jakob nimmt sich heraus, den ägyptischen König zu segnen, — würde ein einheimischer Herrscher mit seinem Nationalstolz, mit seinem Abscheu gegen die Hirten sich das wohl von einem verachteten Hirtenhäuptling haben bieten lassen? Ja als Jakob gestorben ist, giebt der ganze Hof des Königs und alle Aeltesten des Landes Aegypten der Leiche des unreinen, für einen Gräuel gehaltenen Hirtenhäuptlings ein feierliches Trauergeleite mit Wagen und Reisigen! — Nach 1 Chron. 4, 18 heirathet eine Tochter Pharao's, Namens Bitjah, einen Israeliten Mered. Wie ist dies denkbar, wenn das dermalige Herrscherhaus nicht fortwährend noch Sympathien für die Hirten hatte?

Seit Josef's Zeiten sind wiederum ein paar Jahrhunderte vergangen, als ein neuer König aufstand, der nichts von Josef wusste (Exod. 1, 8 vgl. § 6, 4). Die Hyksos sind vertrieben, ein einheimischer Herrscher (der 18. Dynastie) hat den von ihnen Jahrhunderte lang usurpirten Thron wieder eingenommen. Wie einleuchtend und natürlich ist es, dass ein solcher nichts von Josef wusste, oder nichts von ihm wissen wollte! Hatte die vorige Dynastie Josef's weisen Maassregeln eine Befestigung ihrer Herrschaft zu verdanken, konnte ihnen die Einwandrung der Israeliten, als eines durch gleiche Lebensart, vielleicht auch durch gleiche Abstammung verwandten Volkes nur willkommen sein, so musste das Umgekehrte bei der neuen, einheimischen Dynastie stattfinden. Von vornherein mussten ihr die Israeliten als Hirtenvolk, als Freunde und Schützlinge der Hyksos, ein Gegenstand des Hasses und des Abscheus sein. Und dieser Hirtenstamm war unterdessen zu einem zahlreichen Volke herangewachsen, zahlreicher fast als die eben wieder zur Freiheit und Selbstständigkeit gelangten nationalen Aegypter! und sie wohnten gerade in dem Theile des Landes, wo, wenn es ihnen einfiel, mit den auswärtigen Feinden Aegyptens in Verbindung zu treten, ihre Anwesenheit am gefährlichsten war (Exod. 1, 10)! — Wie natürlich ist es, dass die neue Dynastie das ihr so gefährlich scheinende Volk auf alle Weise zu bedrücken, zu schwächen, zu knechten sucht! Die Israeliten werden zu Frohndiensten gezwungen, sie müssen Ziegel streichen, Festungen bauen. Wie vortrefflich passt das zur 18. Dynastie! Die Hyksos hatten so viele alte Denkmäler zerstört, die neue Dynastie ist darauf bedacht, diesen Stolz Aegyptens zu erneuern; und gerade in diese Dynastie fallen die meisten und grossartigsten Bauten. Josephus sagt in seiner Archäologie, dass die Israeliten gezwungen worden seien, an den Pyramiden zu bauen. Mag dies immerhin nicht auf historischer Tradition, sondern nur auf eigener Combination beruhen, jedenfalls ist es eine Vermuthung, die alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Freunde und Schützlinge der Verwüster werden gezwungen, wieder herzustellen, was jene zerstört haben.

Aber warum, fragt man, vertrieb die wiederaufkommende nationale Dynastie, wenn ihr die Anwesenheit der Israeliten im Lande so bedenklich und bedrohlich erschien, dieselben nicht gleich anfangs mit den Hyksos zugleich? Die Beantwortung dieser Frage liegt so nahe, dass man kaum begreifen kann, wie sie hat aufgeworfen werden können. Das zweite Buch des Pentateuchs beantwortet sie dahin, dass die Politik der Pharaonen es vorzog, die Israeliten lieber zu knechten, zu Frohndiensten zu zwingen und unschädlich zu machen, als so viel Hunderttausende arbeitsamer Hände, deren sie für ihre Zwecke und Absichten so sehr benöthigt war, zu verjagen. Einem Staate wie Aegypten (unter

einheimischen Herrschern, und besonders unter der 18ten Dynastie), der seinen grössten Stolz in die Errichtung colossaler Monumente setzte, wozu Hunderttausende von Arbeitern nöthig waren, konnte nichts erwünschter sein, als ein zahlreiches Helotenvolk im Lande zu haben, das ohne Bedenken zu solchen harten Arbeiten gezwungen werden konnte. Wie viel den ägyptischen Herrschern daran gelegen war, zeigt Herod. I, 108 u. Diod. Sic. I, 56. Nach dem Ersten brachte der grosse Erobrer Sesostris aus den eroberten Ländern ganze Massen Volks mit, die zu solchen harten Frohndiensten bestimmt wurden, — und nach dem Andern hat derselbe König (= Sesoosis) zu den Arbeiten, die er ausführen liess, keinen Aegypter gebraucht, sondern nur Gefangene, und deshalb allen Tempeln die Inschrift gegeben: „Kein Eingeborner hat daran gearbeitet."

Doch wir müssen, ehe wir diesen Gegenstand verlassen, noch einmal auf die manethonischen Berichte zurückkommen. Beide enthalten Data, die noch einer nähern Erörtrung bedürfen. Der erste Bericht meldet, dass die vertriebenen Hyksos durch die Wüste nach Syrien gezogen, sich in Judäa niedergelassen und **Jerusalem** gebaut hätten. Ist diese Angabe historisch oder unhistorisch? — Was in und mit Palästina seit dem Abzuge der Israeliten bis auf Moseh's Zeit vorgegangen ist, wissen wir nicht. Wir dürfen daher nicht so ohne Weitres jener Angabe allen historischen Grund und Boden absprechen. Kamen, wie uns oben wahrscheinlich geworden ist, die Hyksos, von den Assyrern verdrängt, aus Kanaan, so müssen wir es auch wahrscheinlich finden, dass sie bei ihrer Vertreibung aus Aegypten sich zunächst wieder eben dorthin gewandt haben werden. Ob sie aber dort geblieben, und wie der manethonische Bericht wissen will, sich in Judäa niedergelassen haben, oder ob sie, in Kanaan keine bleibende Stätte findend, weiter zu wandern genöthigt waren und sich etwa unter den transjordanischen Völkerstämmen verloren haben, können wir vom Boden der biblisch-beglaubigten Geschichte aus weder behaupten noch bestreiten. Ja wir sind nicht einmal berechtigt, die Angabe, dass sie Jerusalem gebaut hätten, ganz und gar zu verwerfen. Jerusalem heisst zur Zeit der Patriarchen Salem (Bd. I, § 55, 1). In der Zeit Josua's bis auf David führt die Stadt den Namen Jebus, und erst seit David sie erobert hatte, heisst sie Jerusalem. Dieser Wechsel der Namen ist auffallend genug, und möglich wäre es immerhin, zumal Jebus eigentlich Volksname ist (Richt. 19, 10. 11), dass die Hyksos (= Jebusiter) nach ihrer Vertreibung aus Aegypten Salem erobert und es nach ihrem alten Volksnamen genannt hätten. Vielleicht könnte diese Annahme sogar etwas zur Erklärung der auffallenden Thatsache beitragen, dass die Stadt bis auf David nicht vollständig erobert wurde. — Dennoch ziehen wir es vor, hier einen Irrthum oder eine Verwechselung im manethonischen Berichte anzunehmen, die aus der Erinnerung an die nahen Beziehungen, in welchen die Israeliten zu den Hyksos gestanden, hervorgegangen sein mag.

Dazu führt uns insonderheit der zweite manethonische Bericht, dem zufolge die aussätzigen Aegypter (= Israeliten) unter ihrem Anführer Osarsiph oder Moyses die Hirten aus Jerusalem zu Hülfe riefen und mit ihnen vereint von Neuem Drangsale aller Art über Aegypten brachten. Was das Letztere betrifft, so wird Niemand darin eine im aegyptischen Interesse alterirte Beziehung auf die durch Moseh herbeigeführten Plagen verkennen können. Aber auch die angebliche Verbindung der Aussätzigen mit den Hyksos ist nicht ganz aus der Luft gegriffen. Aus dem Pentateuch erfahren wir nämlich, dass den ausziehenden Israeliten sich eine Menge **Pöbelvolks** anschloss (§ 27, 7). Diese ägyptischen Paria's müssen, da die Israeliten ihnen den Anschluss gestatteten, zu denselben in näherer Beziehung gestanden haben, mit ihnen gleichen Druck und Zwang erduldet haben. Wir vermuthen in ihnen die Ueberreste der vertriebenen Hyksos. Zwar meldet der erste manethonische Bericht von

solchen Ueberresten nichts. Dennoch ist es mindestens nicht unwahrscheinlich. Der wiederaufkommenden nationalen Dynastie konnte es nur darum zu thun sein, die Gewaltherrschaft der Hyksos zu brechen. Dazu genügte die Vertreibung des Königs, der Beamten und der Krieger. Die ansässigen Hyksos hingegen, die mit Viehzucht oder Ackerbau sich beschäftigend an dem Kriege nicht unmittelbar Theil genommen, zu vertreiben, hatte die neue Dynastie so wenig ein Interesse, dass sie vielmehr Alles aufbieten mochte, sie, von denen zunächst keine Gefahr zu befürchten war, im Lande zurückzubehalten, um sie als Sklaven und Heloten verwenden zu können. Durch die gemeinsamen Leiden wurden die Beziehungen, welche von Anfang an zwischen den Israeliten und Hyksos bestanden hatten, noch vermehrt und enger geknüpft; und es ist begreiflich, dass die Letztern begierig die Gelegenheit ergriffen, sich durch Anschluss an ihre ausziehenden Leidensgenossen dem harten Joche der nationalen Aegypter zu entziehen. Blieb nun den Aegyptern eine Erinnerung daran, dass Israeliten und Hyksos gemeinsam ausgezogen waren, so konnte leicht die spätere Ueberliefrung die Sache so verwirren, wie sie in den beiden manethonischen Berichten jetzt vorliegt. Die beiden festen Puncte der Erinnerung, dass die Hyksos schon lange vor der Auswandrung der Israeliten vertrieben worden seien, und dass andrerseits doch auch mit den Israeliten zugleich noch Massen von Hyksos ausgewandert seien, die den Spätern in Widerspruch mit einander zu stehen schienen, mochten entweder schon von der vormanethonischen Sage, oder auch erst von Manetho selbst in der Weise vereinigt worden sein, dass man annahm, Moseh habe die schon früher vertriebenen Hyksos wieder herbeigerufen.

Zweite Stufe

der Entwicklung des Volksthums.

Israel's Aufenthalt im peträischen Arabien und im Gefilde Moab,

oder

die Zeit der Gesetzgebung.

(Ein Zeitraum von 40 Jahren.)

Erste Abtheilung:

Die geschichtliche Unterlage und Umgebung der Gesetzgebung.

Zweite Stufe

der Entwicklung des Volksthums.

Israel's Aufenthalt im peträischen Arabien und im Gelobte Land,

oder

die Zeit der Gesetzgebung.

(Ein Zeitraum von 40 Jahren.)

Erste Abtheilung:

Die geschichtliche Unterlage und Umgebung der Gesetzgebung.

Allgemeine und übersichtliche Bemerkungen.

§ 38. Seit dem Auszuge aus Aegypten trägt Israel den Charakter eines erlöseten Volkes an sich, erlöst durch die starke Hand seines Gottes aus dem Hause der Knechtschaft, wo der auserwählte Same, durch welchen gesegnet werden sollen alle Völker auf Erden, verachtet war wie geringes Gesindel und zertreten wie ein rechtsloser Haufen. Und die verachtete und misshandelte Magd, die Jehovah aus dem Diensthause befreit hat, die hat er sich zur Braut und zur Gattin auserkoren; er führt sie zum Sinai als zum Traualtare, wo der Bund geschlossen wird, aus dem Kinder geboren werden sollen, wie der Thau aus der Morgenröthe, und vom Traualtare führt er die Braut, führt er die Gattin, in sein Haus, an seinen Heerd, in das Land, wo Milch und Honig fliesst. So tritt die Zeit des Wüstenaufenthaltes unter den Gesichtspunct des Brautstandes, der bräutlichen Liebe. Noch beim Propheten Jeremiah spricht Jehovah (C. 2, 2. 3): „Ich gedenke der Freundschaft deiner Jugend, der Liebe deines Brautstandes, wie du mir nachzogest in die Wüste, in unbesäetes Land. Heilig war Israel dem HErrn, der Erstling seines Ertrages. Wer es verzehrete, verschuldete sich; Uebel kam über ihn, spricht Jehovah.“

Nach einem andern Bilde war Israel der erstgeborne Sohn Jehovah's (§ 13, 1), geboren unter den Wehen des ägyptischen Druckes, unter der Beihülfe göttlicher Maieutik, aus Aegypten gezogen als aus dem Mutterleibe, in welchem der Embryo gereift war; am Sinai aber wurde er geweiht und geheiligt zum priesterlichen Königreiche, zum heiligen Volke, zum Volk des Eigenthums.

Aber der Sohn bedarf eines Zuchtmeisters seiner Jugend, einer Erziehung zu seinem Berufe, damit die Unarten seiner Jugend überwunden, sein kindischer Wankelmuth gefestigt, seine Schwäche gekräftigt werde. Darum ist Jehovah seinem Erstgebornen nicht bloss ein liebevoller Vater, ein treuer Fürsorger, ein Retter aus aller Noth und ein Beschirmer in aller Gefahr, sondern auch ein treuer Erzieher, ein gestrenger Zuchtmeister, der unnachsichtig jede Verirrung bestraft, der treu und unverdrossen dem Verirrten nachgeht, aus jeder Verirrung ihn zurückzieht.

Auch der Braut und der Neuvermählten ist Jehovah nicht bloss ein zärtlicher Gatte, der Fittige der Liebe ausbreitet über die Erwählte, sondern auch ein eifersüchtiger und gestrenger Eheherr, der Treue und Liebe heischt, der Untreue und Abfall straft, der von der Königsbraut auch königlichen Sinn fordert und sie mit Liebe und Zucht dazu heranbildet, der sie prüft und versucht, ob sie auch in Noth und Trüsal Liebe bewahren, Treue bewähren könne.

So ist denn die Zeit des Wüstenaufenthaltes zugleich auch eine Zeit der Erziehung und Zucht, der Prüfung und Versuchung, der Züchtigung und Läutrung. „Gedenke, spricht Jehovah Deut. 8, 2 ff., gedenke des ganzen Weges, auf dem euch Jehovah, dein Gott, geleitet diese vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu demüthigen, um dich zu versuchen, um zu erkennen, was in deinem Herzen ist, ob du seine Gebote beobachten wirst, oder nicht. Und so demüthigte er dich, und liess dich hungern und speisete dich mit Manna, welches du nicht kanntest, noch deine Väter kannten, um dir kund zu thun, dass nicht vom Brote allein der Mensch lebet, sondern von einem jeglichen Worte, das hervorgehet aus dem Munde Jehovah's. Deine Kleider veralteten nicht an dir, und deine Füsse schwollen nicht diese vierzig Jahre. So erkenne nun in deinem Herzen, dass so wie ein Mann seinen Sohn ziehet, also Jehovah dich ziehet etc.“ [1]).

Um Israel ganz loszumachen von dem ungöttlichen ägyptischen Wesen, dem es nach seinem Naturgrunde verwandt und zugethan war, um es zu versuchen und zu läutern, um es mehr und mehr an sich zu ketten mit Banden der Liebe, des Vertrauens und des Dankes, um es von dem gedrückten, feigen Sinne des langjährigen Sklaven zu entwöhnen und es erstarken zu lassen zu einem freien, frischen, muthigen Geschlechte, — führte Jehovah sein erwähltes Volk in die Wüste. Dort wie an einem heimlichen Orte sollte es mit seinem Gotte allein verkehren und sich mit ihm einleben in das neugeschaffene Verhältniss; dort unter den Mühen und Nöthen, den Gefahren und Entbehrungen des Wüstenlebens [3]) Erfahrungen machen von der Gnade und Treue Jehovah's, von seiner eigenen Unwürdigkeit und natürlichen Herzenshärtigkeit. Was aber nach dem Willen und der Absicht Gottes nur eine kurze Prüfungs- und Bewährungszeit hätte sein sollen, wurde durch des Volkes Schuld und Jehovah's Gericht zu einer langen Detentions- und Läutrungszeit. Aus den zwei Jahren des Wüstenaufenthaltes, die für die ursprünglichen Zwecke ausgereicht hätten, wurden vierzig Jahre, um den neu hinzugekommenen Zwecken zu genügen [2]).

Drei Kernpuncte, um die sich alles Uebrige wie um den beherrschen-

den Mittelpunct herumgruppirt, bietet Israels Pilgrimschaft durch die Wüste zum gelobten Lande dar: erstens den Aufenthalt am Sinai, wo es zum Volke Gottes geweiht und der Bund mit Jehovah geschlossen wird, — zweitens den Aufenthalt zu Kadesch in der Wüste Paran, wo Israels Unglaube sich vollendet und das göttliche Strafurtheil vierzigjähriger Detention herbeizieht, und endlich drittens den Aufenthalt in der Ebene Moab's, wo die Zeit des Bannes zu Ende geht und das neu herangewachsene Geschlecht am Ziele seiner Pilgrimschaft und an der Pforte des heiligen Landes steht. Nach diesen drei Kernpuncten gruppiren wir die Geschichte dieser Zeit in drei Epochen: 1) Israel in der Wüste des Sinai, 2) Israel in der Wüste Paran, 3) Israel in der Ebene Moab's.

1. Ueber die Wüste und den Aufenthalt Israels in ihr als eine Stätte und eine Zeit der Versuchung und Läutrung vgl. Hengstenberg's treffliche Bemerkungen in der Christologie, 2. Aufl. I, 290 ff.

2. Die Versuchung und Zucht des 40jährigen Wüstenaufenthaltes ist auch nicht ohne Frucht geblieben. Schon während der Lagerung in der Ebene Moabs zeigt es sich deutlich, dass ein neues Geschlecht herangewachsen ist, bei welchem durch göttliche Zucht und Gnade der harte, widerwillige und ungläubige Sinn des Volkes überwunden ist. Noch viel entschiedener zeigt sich dies in der nächstfolgenden Zeit, nämlich im Zeitalter Josua's. Denn hier entfaltet sich im Volke eine Frische, Kraft und Zuversicht des Glaubens, eine Reinheit, Tiefe und Fülle theokratischen Sinnes, wie wir später in solcher Allgemeinheit nicht wiederfinden.

3. Ueber die Frage nach der Möglichkeit des Lebensunterhaltes in der Wüste für eine so grosse Menge Volks vgl. besonders Hengstenberg (Bileam 285 ff.). Die ganze Wüste hat jetzt höchstens 5000 Einwohner, die sich nur höchst kümmerlich und dürftig, und zwar nicht einmal allein aus eigenen Mitteln ernähren, — denn ohne den Verdienst, welchen die Begleitung und Bedienung der Reisenden abwirft, würden auch sie nicht bestehen können. Wie ist es nun, fragt man, denkbar, dass zwei bis drei Millionen Menschen mit einer entsprechenden Menge Vieh's, vierzig Jahre lang hier ihren Lebensunterhalt gefunden haben sollten? Dass dies heut zu Tage und unter den heutigen Verhältnissen eine absolute Unmöglichkeit wäre, leuchtet bald ein. Aber es lässt sich auch darthun, dass die Verhältnisse damals vielfach anders waren. 1) Die Wüste muss damals viel reicher an quellen- und grasreichen Oasen gewesen sein. Sehen wir von den biblischen Zeugnissen auch ganz ab, so finden wir in vorchristlicher (aber nachmosaischer) und noch in der byzantinisch-christlichen Zeit die Wüste von zahlreichen Völkerhorden bewohnt. Hören wir darüber K. Ritter (im Evang. Kal. 1852 p. 48): „Die Menge der Inschriften einer hier einst hausenden einheimischen Hirtenbevölkerung (vgl. unten § 42, 2) ist in vielen der Thäler an Felsen bis zu den höchsten Bergspitzen hinauf so gross, dass eine sehr starke Bevölkerung eines unbekannt gebliebenen, hier viele Jahrhunderte lang hausenden Volkes zur Zeit dieser Schriftzüge in diesen Wildnissen vorauszusetzen ist, von denen aber keine in den Schriften niedergelegte gleichzeitige Spur bis in das Jahrtausend des mosaischen Durchzuges zurückweiset. Sie sind jedoch auf jeden Fall ein sprechender Beweis für die Thatsache, dass die Unwirthbarkeit dieser Wüstenei, damals, in den Jahrhunderten unmittelbar vor und nach unsrer Zeitrechnung, keineswegs

so gross war, um das längere Verweilen einer zahlreichen Volksmasse in ihr unmöglich zu machen. Die Zweifel, welche man in Folge der gegenwärtigen, freilich sehr sparsamen Beduinenbevölkerung der Sinaihalbinsel, gegen die starke Zahl des Volkes Israel während seines dortigen Verweilens eines halben Jahrhunderts genommen hatte, fallen hierdurch von selbst ganz weg." — 2) Israel hatte einen bedeutenden Heerdenbesitz mit aus Aegypten gebracht (Ex. 34, 3; Num. 20, 19; 32, 1), der zwar grasreiche Weiden forderte, aber andrerseits für die Nahrung der Menschen durch Milch und Fleisch, für ihre Bekleidung durch Haare, Wolle und Felle nicht gering anzuschlagende Mittel darbot. 3) Da Israel nach der Verwerfung zu Kadesch es wusste, dass es noch 37—38 Jahre in der Wüste bleiben werde, so konnte und musste es sich häuslich dort niederlassen (vgl. § 78). Wenn nun auch selbst jetzt die Wüste noch einzelne Fleckchen Landes darbietet, wo die Beduinen säen und ärnten, so werden wir Solches in damaligem, allem Anschein nach viel bessern Zustande des Landes, bei den Israeliten, die in Aegypten Kenntniss und Neigung zum Acker- und Gartenbau gewonnen hatten, in viel grösserm Maassstabe voraussetzen können. 3) Aus Deut. 2, 6. 7 ersehen wir, dass die Israeliten wenigstens auf der Ostseite des Edomiterlandes von den Einwohnern Nahrungsmittel um Geld kauften. Aehnliches können wir auf der Westseite voraussetzen. Die Wüste war damals von mehrern Karawanenstrassen durchschnitten. Bei dem sehr bedeutenden Handelsverkehr zwischen Aegypten und Asien werden häufig genug Handelskarawanen die Wüste durchzogen haben, von denen die Israeliten theils durch Tauschhandel, theils um Geld manche ihnen sonst unzugängliche Lebensbedürfnisse erhandelt haben können. Waren sie ja doch „mit grossem Gute" aus Aegypten weggezogen. — 4) Aber trotz Alle dem beschreibt auch die Schrift die Wüste als eine „grosse und grausame", und berichtet von gar manchen Fällen, wo Mangel und Entbehrungen das Volk zum Murren und zur Unzufriedenheit verleitete. Es war daher ausser den natürlichen Hülfsquellen, die allerdings für die grosse Menge bei Weitem nicht immer und allenthalben hinreichten, auch noch eine besondre göttliche Durchhülfe nöthig, die ihnen aber auch sowohl auf dem natürlichen Wege göttlichen Segens und göttlicher Vorsehung, als auch auf dem übernatürlichen Wege ausserordentlicher göttlicher Wundererweisungen reichlich zu Theil wurde.

Erster Abschnitt.

Israel in der Wüste des Sinai.

Vgl. die vor § 2 angeführte Literatur; ausserdem noch K. Ritter, die sinaitische Halbinsel und die Wege der Kinder Israel zum Sinai, in F. Piper's Evang. Kalender. 3. Jahrg. Berl. 1852 p. 31 ff. — R. Lepsius, Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai. Berl. 1846 und Dess. Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai. Berl. 1852. — J. Val. Kutscheit, Herr Prof. Lepsius und der Sinai. Berl. 1846. — Fr. Dieterici, Reisebilder aus dem Morgenlande. Berl. 1853. Bd. II, 13 ff. — K. Graul, Reise nach Ostindien über Palästina und Aegypten. Lpz. 1854. Bd. II.

Der Aufenthalt zu Marah und Elim.

§ 39. (Exod. 15, 22—16, 1 und Num. 33, 8—11.) — Der erste Lagerungsplatz auf der Ostseite des Meerbusens war ohne Zweifel in der Gegend des heutigen Ayun Musa[5]) (d. h. Quellen des Moseh). Von dort zog das Volk in südöstlicher Richtung längs der Ostküste des Busens drei Tage lang durch die Wüste Schur[5]), ohne Wasser zu finden. Endlich gelangte es zu einem Brunnen, der durch seine Wasserfülle Abhülfe der drückenden Noth versprach. Aber das Wasser dieses Brunnens zeigte sich von einer Bitterkeit, die den Genuss desselben unmöglich machte, weshalb man dem Orte den Namen Marah (d. i. Bitterkeit) gab. Er ist wahrscheinlich mit dem heutigen Brunnen Ain Howarah[5]) identisch. Die so schmerzlich getäuschte Hoffnung reizt das verschmachtende Volk zum Murren gegen seinen Führer. In dieser Noth wendet sich Moseh flehend um Hülfe zu Jehovah. Sie wird ihm gewährt. Jehovah zeigt ihm nämlich einen Baum, den er in den Brunnen wirft. Da ward das Wasser süss[1]). Es war die erste Prüfung in dem Prüfungsstande des Wüstenaufenthaltes (§ 38), die erste Bewährung göttlicher Gnade und Treue gegenüber der Herzenshärtigkeit Israels, seitdem es ein erlösetes Volk war[2]). — Die nächste Station ist Elim, wo 12 Wasserbrunnen und 70 Palmbäume mit ihren bedeutsamen Zahlen das Volk zum Rasten einladen[3]).

Es unterliegt kaum einem Zweifel, dass diese Ruhestätte mit dem heutigen Wady Gharandel identisch ist[5]). Von Elim weiterziehend kommen sie in eine Ebene am Schilfmeere (Num. 33, 10), wahrscheinlich da, wo der heutige Wady Tayibeh (Taibeh) bei dem Vorgebirge Râs Abu-Zelimeh in die Meeresebene mündet, und lagern sich dann am 15. Tage des 2. Monats[4]) in der Wüste Sin[5]).

1. Schon Josephus (Ant. 3, 1, 2) versucht eine natürliche Deutung des **Wunders zu Marah,** die aber insofern wenigstens sehr ungeschickt ausfällt, als das Hineinwerfen des Holzes dabei völlig müssig und zwecklos erscheint. Er sagt nämlich, Moseh habe, nachdem er das Holz in den Brunnen geworfen, denselben bis über die Hälfte ausschöpfen lassen, und nun sei das (frisch nachgequollene) Wasser geniessbar gewesen. Burckhardt versuchte, dem Wunder Moseh's auf die Spur zu kommen. Er meinte das bittre Wasser zu Howarah durch die Beeren des dort sehr häufigen Ghurkudstrauches (Peganum retusum, Forsk.) versüssen zu können. Allein abgesehen davon, dass die Urkunde von Holz und nicht von Beeren spricht, und dass auch die Beeren in jener Jahreszeit noch nicht reif sein konnten (Robinson, I, 108), steht das Resultat, das Moseh erzielte, in gar keinem Verhältniss zu einem solchen Mittel. Burckhardt sowohl wie Robinson haben vergebens bei den eingebornen Arabern nachgeforscht, ob ihnen nicht ein Mittel bekannt sei, das bittre Wasser geniessbar zu machen. Deshalb beschloss Lepsius, selbst Untersuchungen anzustellen, um der Sache auf den Grund zu kommen, fand leider aber keine Gelegenheit, seine Wissbegierde zu befriedigen. Er sagt darüber (Reise S. 25): „Das von Mose angewandte Mittel, durch Holz, Rinde oder Früchte eines Baumes oder Strauches, der in jenen Thälern häufig sein musste, das bittre Wasser trinkbar zu machen, ist freilich wieder verloren gegangen, würde sich aber doch vielleicht durch längere Versuche an Ort und Stelle wieder auffinden lassen. Ich habe eine Anzahl der gewöhnlichsten Hölzer, freilich aus höhern Thälern mitgenommen, ohne bisher Gelegenheit gehabt zu haben, Versuche damit anzustellen.“ Kutscheit (l. c. 12) verspottet dies Beginnen des „deutschen grundgelehrten Herrn Professors“, wie wir glauben, nicht ganz mit Recht. Denn die Urkunde nöthigt keineswegs unabweisbar dazu, ein Wunder anzunehmen: Moseh flehte zu Jehovah, und Jehovah wies ihm einen Baum etc. Die Worte lassen zu, dabei an ein natürliches Mittel zu denken, das auch unter andern Umständen und zu allen Zeiten eine gleiche Wirkung hervorzurufen im Stande ist. Auch ist es an sich nicht geradezu undenkbar, dass eine Holzart vorhanden sein könne, die durch chemische Action dem Wasser die Bitterkeit zu benehmen vermöge. Sehr wahrscheinlich können wir es freilich auch nicht finden, und die treuherzige Zuversichtlichkeit, mit der Lepsius voraussetzt, dass es mit dem Dinge ganz natürlich zugegangen sein müsse und somit auch nachgemacht werden könne, erinnert freilich an den ehrlichen deutschen Rationalismus vergangener Zeiten. Wir unserntheils halten es deshalb mit Luther, der dazu bemerkt: „Das Wasser ist von Natur bitter gewesen, aber da sie es jetzt trinken sollen, heisset der Herr einen Baum oder Holz hineinwerfen, da wird es süsse. Nicht dass das Holz solche Kraft hätte, sondern es ist ein Mirakel gewesen, das Gott durch sein Wort, ohne einiges Zuthun des Moses hat thun wollen, und war bald das Wasser nicht bitter wie zuvor.“ Mit Recht sagt Laborde (Comment. p. 84): „S'il existait un moyen naturel de rendre douces des eaux saumâtres, moyen aussi simple et aussi rapide, que celui dont Moyse fit usage à Marah, soyons persuadés, qu'il ne se

serait jamais perdu, et que les Arabes du Sinaï l'auraient conservé comme le don le plus précieux, qu'on pourrait leur faire; si même ce moyen avait existé ou existait quelque part, il aurait étendu son pouvoir sur toutes ces contrées, qui plus ou moins en pouvaient profiter avec les mêmes avantages." Freilich erwächst uns aus dieser Auffassung die Verpflichtung zu forschen, wozu denn, wenn die Alteration des Wassers dem Gebiete des reinen Wunders angehört, der Baum? Wir antworten: Die Versüssung des bittern Marahbrunnens steht in deutlichem und absichtlichem Gegensatze zu dem Geniessbarmachen des süssen, lieblichen Nilwassers. Mit diesem hatte die strafende Zucht Jehovah's an den Aegyptern begonnen; mit jenem beginnt die erziehende Zucht Jehovah's an Israel. Dort hat Moseh's Stab den süssen Nil berührt und sein Wasser wurde faul und stinkend; hier bewirkt Holz das Umgekehrte; dort machte der (todte) Stock das gesunde Wasser krank, hier ein (lebendiger) Baum das kranke Wasser gesund. Durch dies erste Wunder in der Wüste ist eine ganze Kette von Wundern in der Wüste zur Heilung (C. 15, 26: „Denn Ich bin Jehovah, dein Arzt") und Segnung Israels angekündigt und verbürgt, gleichwie die erste Wunderplage in Aegypten eine ganze Reihe von Züchtigungen Mizraims begann. — Die Typik hat es an geistreichen und sinnigen Versuchen, diesem σημεῖον Beziehungen zu dem Kern der Heilsgeschichte abzugewinnen, nicht fehlen lassen. Tertullian (de bapt. 9) bemerkt: „Lignum illud erat Christus venenatae et amarae retro naturae venas in saluberrimas aquas baptismi remedians", Theodoret sagt: τὸ γὰρ σωτήριον τοῦ σταυροῦ ξύλον τὴν πικρὰν τῶν ἐθνῶν ἐγλύκανε θάλατταν, — am schönsten Luther: „Es wird aber zweierlei allhier angezeiget: Erstlich, dass das Wasser, d. i. das Gesetz, nicht süsse gemacht wird ohne Zuthun Mosis, welcher den Menschen durch Gesetzschrecken gar mürbe macht, und mit Bitterkeit also ängstiget, dass er nach Hülfe verlangend wird; alsdann so der h. Geist kommt, bald wird es süsse. So ist nun dieser Baum das liebe Evangelium; das bittre Wasser ist das Gesetz, oder die Erkenntniss der Sünde. Der Baum des Lebens ist das liebe Evangelium, das Wort von Gottes Gnade, Barmherzigkeit und Güte; wenn das Evangelium in das Gesetz und Erkenntniss der Sünde getaucht wird, und rühret das Herz an, darinnen das Gesetz Traurigkeit, Angst, Schrecken und Betrübniss anrichtet, da schmecket es." Vgl. Sal. Deyling, de aquis amaris ligni injectione a Mose mitigatis, in seinen Observv. ss. III p. 62 ff.

2. Die Urkunde stellt das Ereigniss zu Marah ausdrücklich unter den Gesichtspunct der Versuchung (Vs. 25: „Daselbst versuchte er sie"). Die Führung in der Wüste beginnt also mit Versuchung; ebenso wie die Führung Abrahams im Lande seiner Pilgrimschaft mit Versuchung begonnen hatte (Bd. I § 52 ad Gen. 12, 10 ff.). Jehovah hat Israel erwählt und erlöst, er hat es aus Aegypten in die Wüste geführt, und somit auch die Verpflichtung übernommen, es in der Wüste zu versorgen und zu erhalten, — Israel dagegen, welches schon erfahren hat, wie Jehovah wunderbarlich rettet und hilft, soll seinem Gotte vertrauen und Glauben bewähren, auch wo das Auge des Menschen keinen Weg zur Rettung oder Hülfe zu erspähen vermag. In solchem Falle war das Volk jetzt. Aegypten mit seiner Fülle süssen, gesunden Wassers hat es verlassen, um der Knechtschaft zu entrinnen; aber die Wüste, die Stätte der Freiheit, das Asyl der Rettung, bedroht es mit dem Tode des Verschmachtens. Da murreten sie wider Moseh, und das Murren wider Moseh ist im Grunde ein Murren wider Jehovah. Wie undankbar und ungläubig, und doch wie natürlich! Aber das eben ist der Zweck der Versuchung. Der unheilige Naturgrund des Herzens soll aufgedeckt werden, um durch göttliche Zucht und Gnade geheilt und geheiligt werden zu können; das Murren muss hervortreten, um durch Gottes Gnade und Treue beschämt und gebrochen zu werden. Das geschieht, und

so wird das Band, das Israel mit seinem Gotte verbindet, enger und fester geknüpft, und dess zur Versiegelung stellt Gott dem Volke jetzt „Gesetz und Recht“ und spricht: „Wenn du gehorchest der Stimme Jehovah's, deines Gottes, und was recht ist in seinen Augen thuest etc., so will ich keine der Krankheiten, welche ich auf Aegypten gelegt, auf dich legen, denn ich bin Jehovah, dein Arzt.“ Die Scheidung also, welche Jehovah in Aegypten zwischen Israel und den Aegyptern gemacht, soll auch fernerhin bestehen, so lange Israel sich selbst als Volk Gottes von den Heiden scheidet durch Gehorsam gegen Jehovah's Willen.

3. Elim bildet einen Gegensatz zu Marah, wie die Versuchung Gottes zur Frucht dieser Versuchung, wie der Herzenszustand des murrenden Volkes zu der erbarmenden Huld Jehovah's. Marah ist Repräsentant der Wüste, insofern sie Stätte der Versuchung und Zucht, Elim insofern sie Stätte göttlicher Gnadenführung und Bundschliessung ist. Elim ist ein für Israel express bereiteter Ort, denn es trägt durch die Zahl seiner Brunnen und Palmen schon die Signatur dieses Volkes an sich: Jedem Stamme einen Brunnen zur Erquickung für Menschen und Vieh, für das Zelt eines jeden Aeltesten des Volkes (K. 24, 9) den Schatten eines Palmbaums.

4. In der Wüste Sin lagert sich das Volk am 15. Tage des zweiten Monats. Am 15. Tage des ersten Monats war es aufgebrochen zum Auszuge aus Aegypten. Zwischen Raemses und Sin liegen nur sieben Stationen, und die Durchwandrung dieses Raumes hat einen vollen Monat in Anspruch genommen. Wir finden darin einen neuen Beweis für die Richtigkeit unsrer Auseinandersetzung in § 28, 7. — Dieses chronologische Datum dient übrigens augenscheinlich und lediglich zur Verständigung über den nun folgenden Bericht vom eingetretenen Brotmangel. Der aus Aegypten mitgenommene Brotvorrath war auf der dreissigtägigen Reise verbraucht worden.

5. Wir beschliessen diesen Paragraphen mit einer **geographischen Orientirung** auf dem durchwanderten Terrain. Nachdem die Israeliten den Meerbusen passirt hatten, zogen sie drei Tage lang durch die Wüste **Schur** oder (nach Num. 33) **Etam,** ohne Wasser zu finden. Die Richtung dieses Zuges kann nicht zweifelhaft sein; das Volk zog vom Meeresdurchgangspuncte aus, dem Sinai zu, in südöstlicher Richtung parallel mit der Ostküste des Meerbusens. Somit wird die Wüste Schur oder Etam sich mindestens vom Nordende des Meerbusens an drei Tagereisen weit bis nach Marah erstreckt haben. Wir haben aber Grund genug, ihre Grenzen sowohl im Norden wie im Süden über diese Puncte hinaus zu erweitern. Denn dass Marah und Elim nicht mehr in dieser Wüste lagen, wird nirgends gesagt; erst die zweitnächste Station hinter Elim fällt in eine neue Wüste, die Wüste Sin. Die südliche Grenzmarke der Wüste Schur setzen wir deshalb dahin, wo das steile Vorgebirge von Hammam Faraun die nördliche Meeresküste abschneidet. Zweifelhafter erscheint die nördliche Ausdehnung der Wüste Schur oder Etam. Wir müssen, um sie zu erforschen, auf die Namen eingehen. Dass Etam eine ägyptische Grenzfestung am Nordende des Meerbusens war, haben wir bereits bei § 34, 1 gesehen, nach ihr bekam die westlich anstossende Wüste den Namen Etam. Auch Schur war eine ägyptische Grenzstadt, wie sich aus Gen. 16, 7; 20, 1; 25, 18; 1 Sam. 15, 7; 27, 8 ergiebt. Als Hagar aus Palästina nach Aegypten flüchtete, fand sie der Engel des Herrn an einer Quelle in der Wüste auf dem Wege nach Schur; Abram hielt sich eine Zeitlang zu Gerar, zwischen Kadesch und Schur auf; nach den übrigen Stellen liegt Schur „vorn an Aegypten (עַל פְּנֵי־מִצְרָיִם).“ Alle diese Stellen führen darauf, dass wir Schur als eine östliche Grenzstadt Aegyptens zwischen dem Mittelmeere und dem Nordende des heroopolitanischen Meerbusens anzusehen haben, und somit die

Wüste Schur den ganzen Wüstenstrich bezeichne, der Aegypten im Osten begrenzt. Josephus substituirt dem Schur in 1 Sam. 15, 7 Pelusium, weshalb J. D. Michaelis beide Städte identificirte. Rödiger (ad h. v. in Gesenii thes.) vermuthet dagegen, dass Schur am Nordende des Meerbusens in der Gegend des heutigen Suez gelegen habe, — eine für uns unmögliche Annahme, da wir (§ 31, 1) erkannt haben, dass der Meerbusen sich früher viel weiter nach Norden hin erstreckt haben müsse. Da nun an diesem muthmaasslichen Nordende Etam lag, so müssen wir Schur allerdings noch weiter nördlich suchen. Saadias giebt Schur durch el-Dschifar wieder. Unter der Wüste el-Dschifar verstehen die heutigen Araber aber den Wüstenstrich, der zwischen Aegypten und der höhergelegenen Wüste et-Tih vom Mittelmeere bis zum Meerbusen von Suez sich erstreckt. Zu dieser Begrenzung passen vortrefflich die biblischen Notizen über die Wüste Schur, nur mit dem Unterschiede, dass letztere, wie wir eben aus Exod. 15 ersehen, sich noch weiter südlich hin an der Ostküste des Meerbusens entlang erstreckt haben muss. Vgl. besonders Fr. Tuch in d. Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. Bd. I. H. II. S. 173 ff.

Der erste Rastort nach dem glücklichen Durchzuge durch das rothe Meer wird ohne Zweifel durch die Gruppe der Mosehquellen, **Ayun Musa,** bezeichnet. Sie liegen Suez südöstlich gegenüber. Wenn wir auch nach § 34, 2 den Punct, wo die Israeliten zuerst den festen Boden Arabiens betraten, etwas weiter nördlich zu suchen haben, so widerspricht das doch jener Annahme durchaus nicht; denn zum Lagerungsplatze wird Moseh gewiss die nächste mit Wasser und Vegetation ausgestattete Gegend bestimmt haben, und da blieb keine andre Wahl als jener Quellenort. „Gewiss, sagt Dieterici II, 16, tragen diese Quellen ihren Namen nicht ohne Grund; dies ist die einzige grüne Scholle im nördlichen Theile des öden Wüstenrandes, welche hier Wasser bietet und dicht am Meeresgestade liegt.“ Einige reichere Bewohner von Suez haben diese liebliche und fruchtbare Oase der Wüste seit einigen Jahren mit Landhaus- und Gartenanlagen ausgeschmückt (Tischendorf I, 172). Seetzen fand im J. 1810 von frühern zwanzig Quellen nur noch siebzehn geöffnet, und zählte nur 25 junge Palmen umher, wo man durch Pflege hunderttausend Stämme ziehen könnte (Monatl. Corresp. XXVII, 72). Robinson zählte dagegen nur sieben Quellen, von denen einige erst kürzlich durch Graben im Sande gewonnen schienen. Das Wasser dieser Quellen ist auch hier, wie an der Ostküste des Busens allenthalben, durch die Nähe des Meeres brackig und bitter, doch geniessbar, und besser als alles andre der Umgegend, namentlich als das bei Suez befindliche. Vgl. Ritter, Erdk. XIV, 824 f.

Als Stätte der Lagerung zu **Marah** sieht man seit Burckhardt fast allgemein die bis dahin nirgends genannte Quelle (Ain) Howarah an. Sie liegt 15—16 Stunden Wegs von den Quellen Moseh's entfernt, was vortrefflich zu den drei Tagereisen Israels passt. Die ganze dazwischenliegende Strecke ist völlig wasserleere Sandwüste. Das Wasser des Howarahbrunnens ist mit Alaun und Salz geschwängert und bitterer als irgend ein andres auf den bekannten Wegen der Halbinsel. In der Noth trinken es jedoch jetzt Menschen und Kamele. Die Quelle liegt jetzt auf einer Anhöhe über dem Wege und fliesst scheinbar sehr spärlich. Das Becken, dessen weissliche Felsmasse sich offenbar aus dem Niederschlag des Wassers im Laufe der Zeit gebildet, hat nach Robinson (I, 106) einen Durchmesser von 6—8 Fuss und das Wasser ist etwa zwei Fuss tief. Umher stehen einige verkrüppelte Palmbäume und viele Büsche von dem Ghurkudstrauche, der saftig und säuerlich schmeckende Beeren, ähnlich den Berberitzen trägt. Dieterici (II, 20) bemerkt: „Die kleine bittre Quelle in dem öden Sande und die geringe

Vegetation lassen uns nur mit Mühe eine Vorstellung davon gewinnen, wie das die Gnade Gottes so bald vergessende grosse Volk sich hier mag herumgelagert haben, und so viele durstende Gaumen sich hier an diesem spärlichen Wasserbecken sollen gelechzt haben. Aber die jetzt versandete Quelle kann einst reicher geströmt haben, selbst die Gaben der Wüste kann der Mensch sich reichlicher ertrotzen. Da nun alle Anzeichen darauf hindeuten, dass zur Zeit der Wandrung die Halbinsel viel mehr bebaut war, wird man zu der Ansicht hingedrängt, sich auch diese Quelle besser gehegt zu denken; ihr jetziger verwahrloster Zustand ist Ursache ihrer Spärlichkeit."

„Erst nach meiner Rückkehr vom Sinai, erzählt Graul (II, 254), habe ich zu Kairo in Erfahrung gebracht, dass der bekannte Scheikh Tuweileb auf den Hügeln rechts von Ain-Hawarah eine Quelle weiss, die so bitter ist, dass sie weder von Menschen noch Vieh getrunken werde. Von dort führe der Weg direct nach der Stelle des W. Gharandel, wo das Wasser ist."

Von dem nächsten Lagerorte **Elim** sagt Kosmas Indikopleustes (um 540 p. Chr.) in seiner Topographie, dass er zu seiner Zeit *Παϊθοῦ* genannt werde. Aus dem Zusammenhang der Stelle ergiebt sich, dass dieses Raïthu nicht mit dem modernen Raïthu bei der südlichen Hafenstadt Tor oder Tur, wohin die spätere Tradition Elim verlegt hat, identisch sein kann, dass vielmehr das Raïthu des Kosmas viel weiter nördlich gelegen haben muss (vgl. K. Ritter XIV, 14). Schon Breydenbach, welcher im Jahre 1483 die Halbinsel besuchte, hielt das heutige Wady Gharandel, einige Stunden südlich von Howarah für das biblische Elim. („In torrentem incidimus, dictum Orondem, ubi figentes tentoria propter aquas, quae illic reperiebantur, nocte mansimus illa. Sunt enim in loco isto plures fontes vivi, aquas claras scaturientes. Sunt et palmae multae ibi, unde suspicabamur illic esse desertum Helym." S. bei Raumer p. 24.) Damit stimmen fast alle neuern Reisenden überein. „Nach drei Stunden (von Howarah aus), sagt Burckhardt, erreichten wir Wady Gharendel, das sich nordöstlich erstreckt, fast eine Meile breit und voller Bäume ist. Etwa eine halbe Stunde von der Stelle, wo wir Halt machten, in südlicher Richtung, findet sich eine reichliche Quelle nebst einem kleinen Bach, wodurch dies Thal zur Hauptstation auf diesem Wege wird." Damit übereinstimmend sagt Robinson (I, 110): „Dieser Wady liegt tiefer und ist besser mit Gebüsch und Sträuchern bewachsen, als irgend einer von denen, die wir früher gesehen hatten. Man findet verschiedene Arten von Bäumen darin, auch einige wenige kleine Palmbäume stehen im Thale zerstreut." Tischendorf sagt (I, 189): „Das ist eine herrliche Oase, sie ruht da, wo wir rasteten, verschlossen wie ein Kleinod, zwischen den Wänden von Kalkfelsen. Wir wadeten lange im Schilfgras so hoch wie wir selbst; Tamarisken und niedrige Palmen zogen sich wie eine Guirlande von Osten nach Westen." Das Wasser des Thales hat nach allen Reisenden einen unangenehmen, brackigen Geschmack, ist aber bei Weitem weniger bitter als das zu Howarah. Wo im Sande nur etwas tiefer gegraben wird, stösst man auf Wasser. — Auch Graul ist von der Identität des W. Gharandel mit dem biblischen Elim vollkommen überzeugt. Er schildert das Thal als einen Sammelplatz von Fruchtbarkeit und Lieblichkeit, wie er nur noch im W. Feiran auf der Halbinsel ein Seitenstück habe. — Da W. Gharandel sich bis ans Meer erstreckt, meint Dieterici (II, 22), die Israeliten könnten sich gar wohl bis zum Meere hin gelagert haben, und deutet darauf den Ausdruck der Urkunde (Ex. 15, 27): „Und sie lagerten sich daselbst am Wasser." Viel angemessener wird aber ohne Zweifel der Ausdruck auf die 12 Wasserbrunnen im Thale bezogen. — Gegen die Identification von Elim und Gharandel hat Laborde protestirt, weil der Weg von Howarah nach Gharandel (3 St.)

ein zu kurzer, und der von Gharandel bis zur nächsten Station am Schilfmeer (8 St.) ein zu langer Tagesmarsch für die Israeliten sei. Er verlegt deshalb Elim in den 3 St. südlicher liegenden W. Useit (Osseita), wo dann zwei Tagereisen von je 5—6 Stunden Wegs herauskommen. Vom W. Useit sagt Robinson I, 113: „Dieses Thal ist dem von Ghurundel ähnlich, aber nicht so gross. Es enthält einige kleine Palmbäume und ein weniges salziges Wasser, das in Pfützen steht.“ Laborde dagegen spricht von einer „source assez bonne et de palmiers nombreux.“ Seine Bedenken hat, scheint uns, Robinson I, 117 genügend beseitigt: „Da Ghurundel einer der bekanntesten arabischen Wasserplätze ist, und da die Israeliten höchst wahrscheinlich mehrere Ruhetage gehabt haben werden, so würde es ihnen eben nicht so schwer geworden sein, einmal einen stärkern Marsch zu machen, um so die Ebene am Meere zu erreichen. Ueberdies kann man bei einem Heereszuge, wie der der Israeliten, welcher aus mehr als zwei Millionen Menschen nebst vielen Heerden bestand, wohl kaum annehmen, dass sie alle in Masse zusammenmarschirten. Wahrscheinlich beziehen sich die Stationen, wie sie aufgezählt werden, mehr auf das Hauptquartier Mose's und der Aeltesten mit einem Theile des Volkes, das sich zu ihnen hielt, während die andern Abtheilungen ihnen in verschiedenen Zwischenräumen vorangingen oder folgten, wie die Gelegenheit von Wasser und Weide es fordern mochte.“ Daran knüpft Robinson noch die Bemerkung: „Wasser, schlecht, wie es ist, konnten sie in kleinern Quantitäten auf diesem ganzen Striche finden, und sie fuhren wahrscheinlich fort (?), das Wasser auf eben die Weise süss zu machen, wie sie zu Marah unterwiesen waren, denn wir hören keine Klage mehr über schlechtes Wasser.“

Die nächste Station **„am Schilfmeer“** (Num. 33) lässt sich, trotz dieser ungenauen Angabe, aus der Kenntniss des Terrains mit einer Sicherheit und Zuverlässigkeit bestimmen, wie kaum eine der vorherigen. Zog die Karawane nämlich vom W. Gharandel oder W. Useit aus weiter nach Süden, so konnte sie auf keinem andern Wege ans Schilfmeer gelangen, als durch den W. Tayibeh (od. Taïbe), denn im Süden des W. Useit erhebt sich ein Gebirge, das in dem steilen Vorgebirge von Hammam Bluff oder Faraun (wohin die arabische Sage den Untergang Pharao's verlegt) so nahe ans Meer herantritt, dass es jeden Weg am Ufer abschneidet. Der Zug musste also dies Gebirge umgehen. Das nächste Thal, der Wady Thâl, das sich eine enge Schlucht durch das Gebirge nach dem Meere zu bricht, musste überschritten werden. Dann gelangte man zum W. Schebekeh (Shubeikeh), von dem sich östlich der zum Meeresgestade führende W. Tayibeh abzweigt. „Wir erreichten, sagt Strauss (S. 142), das schöne und breite Thal Tayibeh, das mit Tamarisken und frischem Gesträuch bewachsen, in vielen Vertiefungen noch Wasser von den Regengüssen des Herbstes bewahrt hatte. Das Thal windet sich in Krümmungen zwischen steilen Felsen hin, so dass es oft nur als ein geschlossener Kreis erscheint, bis plötzlich zur Seite noch ein Ausgang sich öffnet. Nach etwa 8 Stunden von Ghurundel waren wir wieder an dem rothen Meere (bei Ras Zelimeh). Nördlich treten die Berge und Felsen dicht an das Meer, während südlich eine Ebene sich eröffnet, welche östlich von schroffen und wilden Felsformationen begrenzt wird.“ Das ist ohne Zweifel die Station der Kinder Israel am Schilfmeer. Diese sandige von vielem Gesträuch bewachsene Ebene erstreckt sich etwa $1\frac{1}{2}$ Stunden lang und $\frac{1}{4}$ Stunde breit längs dem Meere; dann tritt aber die Felswand wieder so nahe an das Meer heran, dass nur zur Zeit der Ebbe ein Weg übrig bleibt, der in eine viel ausgedehntere, wüste Ebene führt, welche sich in bedeutender Breite längs der Meeresküste bis zum Ras Mohammed an der äussersten Südspitze der Halbinsel hin-

zieht. Dieser Ebene eigenet jetzt der Name el-Kaa, und wahrscheinlich hatte auch die **Wüste Sin** dieselben Grenzen. Die Station der Kinder Israel in der Wüste Sin haben wir jedenfalls noch im Norden dieser Wüste zu suchen, wahrscheinlich in der Gegend, wo noch jetzt der Quell Murkah (Marcha) einen mit trinkbarem Wasser reichlich versorgten Lagerplatz bietet. — Vorstehendes ist die durch Robinson, Ritter u. A. vertretene Vorstellung von der Wüste Sin. Abweichend davon denken sich Raumer, Laborde und Kutscheit den Lagerplatz „am Schilfmeer" da, wo wir die nächste Station gefunden haben (nämlich zu Ain-Murkah in der Ebene El-Kaa) und suchen die Wüste Sin erst im Osten der Ebene el-Kaa, in einem der Wady's, durch welche man von da aus zur Gebirgsgruppe des Sinai gelangt, namentlich im Wady Nasb oder W. Mokatteb (vgl. § 42, 1. 2). — Bedeutender sind die Abweichungen, welche R. Lepsius geltend zu machen gesucht hat. Dieser berühmte Aegyptolog, der bei Tor landend von hier aus einen Abstecher in das Sinaigebirge machte, und sich dann im Hafen von Zelimeh wieder einschiffte, hat mit Berufung auf seine Autopsie die bisherige Auffassung der israelitischen Stationen grossentheils für entschieden irrig erklärt. Von der Verlegung der Station Marah nach der Howarahquelle will er nichts wissen (Reise p. 24), denn „sie liegt nicht einmal in einem Wady, so dass die Heerden kein Futter finden konnten, zeichnet sich überhaupt durch nichts als das schlechte Wasser aus und bot daher keinen Grund dar, dass man ihr schon in alter Zeit einen Stationsnamen gegeben haben sollte (?!!)." Ebenso irrig sei die Verlegung von Elim in den W. Gharandel. Vielmehr sei Marah nach Gharandel und Elim an die Mündung des Wady Tayibeh in die Ebene von Zelimeh zu verlegen. Die folgende Station am Schilfmeere sei dann im Hafen von Zelimeh selbst zu suchen. Aus der Nähe und Zusammengehörigkeit dieser beiden Lagerplätze erkläre es sich auch, dass in dem Hauptberichte (Exod. 15) die Station am Schilfmeer übergangen sei, offenbar weil sie „von Elim, dem Wasserplatze des wahrscheinlich gleichnamigen Hafens nicht besonders geschieden wurde (Briefe. S. 343)." Allein lagerten die Israeliten an der Mündung des W. Tayibeh, so ist es mit Gewissheit vorauszusetzen, dass ihr Lager sich bis nahe an die kaum eine ½ Stunde entfernte Meeresküste erstreckt haben werde. Beide Stationen würden dann zusammenfallen und der Verfasser von Num. 33 hätte in unbegreiflicher Weise gefaselt, als er schrieb: „Und sie brachen auf aus Elim und lagerten sich am Schilfmeere." — Auch über die Begrenzung der Wüste Sin hat Lepsius eine neue Ansicht aufgestellt. Die Angabe der Urkunde (Ex. 16, 1): „welche zwischen Elim und Sinai liegt", deutet er dahin, dass die ganze Wüstenstrecke von Zelimeh bis zum Berge Sinai (nach ihm = Serbal) den Namen der Wüste Sin geführt habe. Denn, meint er (Briefe S. 344), die Bemerkung, dass die Wüste Sin zwischen Elim und Sinai liege habe keinen Sinn, wenn damit nicht gesagt sein solle, dass dieselbe sich bis zum Sinai oder noch weiter erstreckte. Es ist daher der nächste Aufbruch, aus der Wüste Sin nach Raphidim nicht so zu verstehen, als hätten sie diese Wüste verlassen; vielmehr blieben sie in derselben bis zum Sinai, dessen Name Sini d. i. der Berg von Sin offenbar erst von der Landschaft seinen Namen hatte und auch deshalb nicht ausserhalb derselben gesucht werden darf. Dasselbe geht aus der Erzählung vom Manna, das den Israeliten in der Wüste Sin gegeben ward, hervor; denn dieses wird erst in den Thälern nahe bei Firan gefunden und kommt in den sandigen Meeresgegenden ebenso wenig wie in den höhern Regionen des Dschebel Musa vor." Der vom Manna hergenommene Einwurf beruht auf der Voraussetzung, dass das heutige von den Tarfahsträuchern herabträufelnde Manna mit dem biblischen Manna identisch sei. Diese Voraussetzung entbehrt aber jedenfalls

noch der unzweifelhaften Gewissheit, die erforderlich wäre, um sie zum Fundamente einer anderweitigen Beweisführung zu machen. Aber auch wenn ihr eine solche Gewissheit zuerkannt wird, so beweist sie doch nicht, was sie beweisen soll. Denn woher weiss Lepsius, dass vor 3000 Jahren die Ebene el-Kaa ebenso sehr von Tarfahsträuchern entblösst gewesen ist, wie jetzt? Der Tarfahwuchs und somit auch das Vorkommen des Manna's beschränkt sich jetzt auf die Wady's, welche die beiden Gebirgsgruppen der Halbinsel umgeben oder durchziehen; weiter nördlich findet sich keine Spur davon. Mag man nun die biblischen Angaben von der Spendung des Manna's an das Volk auch auf ein möglichst beschränktes Maass zurückführen (vgl. Hengstenberg, Bileam S. 280ff.), so wird man doch nimmer läugnen können, dass Israel in einem grossen Gebiete der Halbinsel Manna gefunden haben müsse, wo sich jetzt keine Spur von Tarfahsträuchern findet (Vgl. Exod. 16, 35 und unten § 40, 2). — Im Uebrigen fällt die Argumentation des gelehrten Aegyptologen, wenn die Behauptung, dass der Serbal mit dem Gesetzesberge identisch sei, wie bald (§ 45, 3) geschehen soll, als irrig erwiesen wird. Aber auch umgekehrt, die Behauptung, dass Serbal = Sinai sei, fällt, wenn die angegebene Begrenzung der Wüste Sin falsch ist. Letzteres zu beweisen, liegt uns hier ob. Zuvörderst bemerken wir, dass die Ableitung der Benennung des Berges Sinai von der angeblich daran stossenden Wüste Sin uns seltsam genug erscheint. Sie ist ebenso sehr in sich unnatürlich, als gegen alle sonstige Analogie. Denn sonst werden ausnahmslos die Wüsten und Wady's nach den Bergen und nicht die Berge nach den anstossenden Ebenen genannt, wie es denn auch von vornherein ganz unnatürlich ist, „dass die grosse Hauptsache eines Landes nach der daran liegenden unbedeutenden Nebensache genannt werden sollte“ (Kutscheit S. 17). Vollends unbegreiflich erscheint es aber, wie der gelehrte Forscher sich zu der Behauptung hat können verleiten lassen, alle folgenden Stationen bis zum Sinai hätten noch innerhalb der Wüste Sin gelegen. Man lese doch Num. 33, 12ff. (vgl. Ex. 17, 1): „Und sie brachen auf aus der Wüste Sin und lagerten zu Dofkah. Und sie brachen auf von Dofkah und lagerten zu Alusch. Und sie brachen auf von Alusch und lagerten zu Rafidim ... Und sie brachen auf von Rafidim und lagerten in der Wüste Sinai.“ Wer wird da glauben können, dass sie sich noch immer in der Wüste Sin befunden hätten, dass auch die Wüste Sinai noch innerhalb der Wüste Sin gelegen habe? Uns scheint es danach über allen Zweifel gewiss, dass schon die Station Dofkah ausserhalb des Bereiches der Wüste Sin lag. Aber auch der erste Blick auf die Karte überzeugt uns von der Unmöglichkeit der Lepsius'schen Deutung. Dass die ganze Meeresebene, die fast ununterbrochen bis zur Südspitze der Halbinsel hinanreicht, den gemeinsamen Namen der Wüste Sin haben konnte, ist bei dem gleichartigen Charakter dieses ganzen Landstriches sehr wohl begreiflich. Aber völlig undenkbar und unmöglich ist, dass die ganze Strecke zwischen Ras Zelimeh und Serbal durch einen besondern und gemeinschaftlichen Namen abgegrenzt und zusammengefasst worden sein solle. Die sandige, flache, weite Meeresebene einerseits und das vielverzweigte Labyrinth der Thäler, Schluchten, Klippen und Berge, das sich im Osten an sie anschliesst (und in welches Lepsius die folgenden Stationen verlegt), andrerseits, bilden einen so scharfen Contrast und Gegensatz zu einander, dass es sicher niemals in eines Menschen Sinn gekommen ist, beide in dem gemeinsamen Specialnamen „Wüste Sin“ zusammenzufassen. Allerdings hat, davon abgesehen, die Berufung auf den Zusatz in Ex. 16, 1: „welche zwischen Elim und Sinai liegt“ einigen Schein, aber nur so lange, als man diese Stelle isolirt von Ex. 17, 1 und Num. 33, 12 deutet, denn aus diesen Stellen geht hervor, dass nicht nur die Wüste Sin,

sondern auch noch die Stationen Dofkah, Alusch, Rafidim sammt der Sinaiwüste zwischen Elim und Sinai liegen. — Vielmehr muss man nach genauerer Ansicht behaupten, dass sowohl die Worte „Sie lagerten in der Wüste Sin" als auch der Zusatz: „Die zwischen Elim und Sinai liegt" bei der Lepsius'schen Auffassung ungehörig und unbegreiflich seien. Denn nur dann, wenn der Context den ausgedehnten Begriff der Wüste Sin so sehr beschränkt, dass man nur an einen bestimmten begrenzten Punct dieser grossen Wüste denken kann (hier nämlich nur an das Nordende derselben), ist es begreiflich, dass diese Station nicht besonders benannt wird. Lag aber Dofkah, Alusch, Rafidim etc. auch noch in der Wüste Sin, so muss man erwarten, dass auch die erste Station in dieser Wüste ebenso wie die folgenden speciell benannt worden sei. Der Zusatz „die zwischen Elim und Sinai liegt" ist nur dann begreiflich, wesentlich und nothwendig, wenn man ihn als eine nähere Bestimmung der unbestimmten Bezeichnung: „Sie lagerten in der Wüste Sin" ansieht. Erstreckte sich die Wüste Sin längs der Meeresküste bis weit nach Süden hin (vielleicht gar bis zum Ras Mohammed), so ist die Sache völlig plan und klar. Der Zusatz besagt dann, dass derjenige Theil oder Punct der Wüste Sin gemeint sei, der zwischen Elim und Sinai liegt, d. h. dass Israel sich da gelagert habe, wo der Weg von Elim zum Sinai die Wüste Sin durchschneidet. Elim erscheint dann als ein Hauptlagerplatz auf dem Wege von Aegypten nach dem Sinai. Das ist der W. Gharandel noch bis auf diese Stunde.

Der Aufenthalt in der Wüste Sin.

§ 40. (Exod. 16.) — Der aus Aegypten mitgenommene Brotvorrath war bei der Ankunft in der *Wüste Sin* aufgezehrt und nirgends ist Aussicht auf Erneuerung des Vorraths. Zwar schützen vorläufig die mitgenommenen Heerden sie noch auf geraume Zeit vor eigentlicher Hungersnoth, aber dem sorgenden Blick in die Zukunft muss es augenfällig sein, dass es mit der Schlachtung des Heerdenviehs nicht so fortgehen kann, wie bisher. Israel hat zwar schon Erfahrungen genug von der Fürsorge Jehovah's gemacht, um ihr auch ferner vertrauen zu können. Aber des heidnischen Naturgrundes sitzt noch zu viel im Volke, als dass derselbe nicht in der Frage: Was sollen wir essen und trinken? unter solchen Umständen sich hätte geltend machen müssen. Dieser Naturgrund muss ans Licht, um vom Lichte gestraft zu werden. Darum kommt Jehovah der allerdings drückenden und augenfälligen Noth nicht zuvor, sondern er braucht die Noth erst als Mittel der Versuchung, ehe er sie hebt. Da zeigt sich denn recht, wie gross und mächtig noch der heidnische Sinn des erwählten und erlöseten Volkes war: Alles Volk murrt wider Moseh und Aharon. „Wären wir doch gestorben in Aegypten, sagen sie, als wir bei den Fleischtöpfen sassen und hatten Brotes die Fülle. Nun aber habt ihr uns herausgeführt in die Wüste, um uns sterben zu lassen vor Hunger." Sie schieben alle Schuld auf ihre menschlichen Führer, und kommen sich dabei noch wohl recht fromm vor, dass sie

nicht wider Gott selbst murren. Aber Mosch entreisst ihnen diese Selbsttäuschung: „Was sind wir, dass ihr wider uns murret? Euer Murren ist nicht wider uns, sondern wider Jehovah," und Aharon verkündet der versammelten Gemeinde, dass Jehovah, den sie verachtet, ihnen Fleisch zum Abend geben, und Brot zum Morgen werde vom Himmel herab regnen lassen. Und während er redete, wird der Blick des Volkes nach der Wüste hingezogen, wo aus der Wolke die Herrlichkeit Jehovah's in leuchtender Majestät hervortrat, zum Zeugniss für die Wahrheit des strafenden und verheissenden Wortes seiner Diener. —

Als nun der Abend kam, flog ein Schwarm von Wachteln herbei, der das Lager bedeckte[1]), und am Morgen war der Thau gefallen rings um das Lager und als der Thau aufgestiegen war, siehe da lag es auf dem Boden der Wüste fein und schuppenartig wie der Reif des Landes. Israel nannte es Man (Manna), denn es erkannte darin Geschenk und Gabe (מָן) Gottes, und Moseh sagte: „Das ist das Brot, welches Jehovah euch gegeben hat zur Speise"[2]). — An dieser Gottesgabe soll das heidnische Sorgen ihnen abgewöhnt werden. Sie sollen dabei allein auf Gottes Gnade angewiesen sein, sollen Ihm vertrauen, dass Er, wie an diesem Tage, so auch an allen folgenden Tagen, sie mit dieser Wunderspeise hinlänglich versorgen könne und werde. Darum gebietet Moseh ihnen zweierlei: sie sollen nur für das Bedürfniss des einen Tages sammeln, nämlich ein Gomer voll für den Kopf, — und sie sollen nichts von dem Gesammelten ersparen für den folgenden Tag. Gegen beide Gebote versündigen sich Etliche aus der Gemeinde; aber in beiden Fällen macht ihnen Gott einen Strich durch die Rechnung. Diejenigen, welche sich bemühten, durch eifrigeres Sammeln sich einen grössern Vorrath zu verschaffen, als das Bedürfniss des Tages erheischte, finden beim Nachmessen zu ihrer Beschämung, dass sie doch nicht mehr als das zugestandene Maass gesammelt haben, — und diejenigen, welche aus ungläubiger Sparsamkeit einen Theil des Gesammelten für den folgenden Tag verwahrten, finden es am nächsten Morgen in Fäulniss und Verwesung übergegangen. Aber bei der Sammlung des sechsten Tages ergiebt die Messung den doppelten Betrag. Moseh erklärt das Räthsel. Die in Aegypten wahrscheinlich ausser Uebung gekommene, uralte Heiligung des siebenten Tages als eines Ruhetages soll jetzt wieder zur Geltung kommen, ja sie soll einen fundamentalen Charakter für das Gemeindeleben erhalten[3]). Der Doppelertrag des sechsten Tages soll das Bedürfniss des siebenten Tages mit versorgen, damit die Arbeit des Sammlens und Bereitens irdischer Speise nicht die gottgeweihte Ruhe dieses Tages störe. Und siehe da, am nächsten Morgen war der Rest des vorigen

Tages nicht wie früher in Gährung und Verwesung übergegangen, sondern frisch und unversehrt geblieben. Trotz des Verbotes gingen aber Etliche hinaus aufs Feld, um neuen Vorrath einzusammlen, aber sie fanden nichts. — Zum Gedächtniss der zukünftigen Geschlechter liess Moseh (später) ein Gomer voll von dieser wunderbaren Wüstenspeise im Heiligthum aufstellen[4]). — Und von jetzt an assen die Kinder Israel das Manna vierzig Jahre lang, bis sie an die Grenze des Landes Kanaan kamen. — Die ungewöhnlich lange (siebentägige) Dauer des Aufenthaltes in der Wüste Sin, vereinigte in sich den Doppelzweck, einerseits dem Volke nach so vielen Strapazen eine längere Ruhe zu gönnen, und andrerseits der Erneuerung des Sabbatgesetzes eine geschichtliche Unterlage zu gewähren.

1. Der Vogel, welcher in ungeheuren Schaaren das Lager Israels bedeckte und es mit Fleisch versorgte, heisst in der Urkunde שְׂלָו. Die Berechtigung, dies durch **Wachteln** zu deuten, giebt das Arabische سلوى. Die LXX geben es durch ὀρτυγομήτρα (wahrscheinlich der s. g. Wachtelkönig, der nach Plin. h. n. 10, 33 die Züge der Wachteln anführen soll), die Vulg. durch coturnix; auch Josephus nennt den betreffenden Vogel ὄρτυξ. Im peträischen Arabien wie in den umliegenden Ländern finden sich nun wirklich nach zahlreichen alten und neuen Berichten die Wachteln (Tetrao coturnix) in grossem Ueberfluss. Sie fliegen meist niedrig (ein bis zwei Ellen über der Erde) und in so gedrängten Schaaren, dass sie in Masse von den Einwohnern mit Händen gefangen oder mit Stöcken todtgeschlagen werden. (Vgl. Winer, Reallex. II, 666 f.). Dennoch schwanken die Ausleger, ob nicht vielmehr ein andrer Vogel gemeint sei, der in ganz Arabien, Palästina und Syrien in ungeheurer Menge gefunden wird, nämlich die Kata der Araber. Dieser Vogel ist von der Grösse einer Turteltaube; sein Fleisch ist zwar etwas trocken und hart, wird aber doch von den Einwohnern, die ihn mit leichter Mühe und in grosser Menge fangen, gern und viel gegessen. Er gehört freilich, obwohl Hasselquist ihn noch als Tetrao Alchata aufführt, zur Gattung der Rebhühner und ist kein Zugvogel. Da aber die Beschreibung sowohl in Exod. 16, wie in Num. 11, 31 ff. kaum anders als von einem Zugvogel verstanden werden kann; da ferner die Begebenheit gerade in die Zeit des Frühlings fällt, wo die Zugvögel aus ihrem südlichen Winteraufenthalt in ihre nördliche Heimath zurückkehren, so bleiben wir bei der ohnehin durch die ältesten Autoritäten vertretenen Deutung. Dass die Züge der Wandervögel häufig ihren Weg über die Halbinsel nehmen, ist durch viele Zeugnisse ausser Zweifel gesetzt. Tuch (Deutsch-morgenl. Zeitschr. Bd. I, 2 S. 174) bringt eine Stelle aus Kazwini bei, wo derselbe sagt: „In der Wüste Dschifar (Schur) findet sich eine Art von Vögeln, die dorthin aus Rumana kommen, el-Morgh geheissen. Sie gleichen der Wachtel und kommen zu einer bestimmten Zeit. Dann jagt man von ihnen soviel Gott will, und salzt sie ein.“ Als Schubert (II, 358) sich ungefähr in der Gegend befand, wo Num. 11, 31 ff. vorgefallen sein muss, zogen ganze Wolken von Zugvögeln von solcher Ausdehnung und Dichtigkeit, wie er sie noch niemals gesehen, in der Ferne an den Reisenden vorüber; sie kamen aus ihrem südlichen Winteraufenthalte und eilten jetzt nach der Meeresküste ihrer Heimath zu. Der Ausdruck in unserer Ur-

kunde: „Sie kamen herauf und bedeckten das Lager“ wird gewiss am Natürlichsten so gedeutet, dass sie aus den Nilgegenden kamen und ermüdet vom Fluge sich an der Stätte des Lagers niederliessen. Es war dann ein Leichtes, die für weitern Flug allzu ermüdeten Thiere zu fangen oder zu tödten. — Nach diesem Allem werden andre Deutungen von שְׂלָו, wie die, dass Heuschrecken darunter zu verstehen seien (so Ludolf in s. hist. Aeth. 1, 13 No. 96, vgl. dagegen Laborde Comment. 90 ff.), — oder fliegende Fische (von der Gattung Trigla, an welche Ehrenberg dachte, weil er bei Elim viele solcher Fische todt am Ufer liegen fand) keiner eingehenden Widerlegung bedürfen.

2. Aus der zahlreichen Literatur über das **Manna** verweisen wir auf J. Buxtorfii Exercitationes ad historiam. Basil. 1659. 4. Diss. IV: hist. Mannae p. 336—390, und besonders auf die erschöpfende Zusammenstellung der Resultate neuerer Forschungen in K. Ritter's Erdk. XIV, 665—695. — Dreierlei liegt uns hier zu erörtern ob: das biblische Manna, das heutige Manna und das Verhältniss beider zu einander.

A. **Das biblische Manna.** Schon die Ableitung des Namens ist zweifelhaft. Vs. 15 heisst es: Die Kinder Israel sahen es und sprachen zu einander: מָן הוּא, denn לֹא יָדְעוּ מַה־הוּא. Die LXX, Josephus und die Vulgata fassen das מָן als Fragepartikel = מָה. Die Erstern übersetzen: *Τί ἐστι τοῦτο;* die Vulg.: Dixerunt ad invicem: Manhu? quod significat: Quid est hoc? Von dieser staunenden Frage soll dann das bis dahin unbekannte Product den Namen מָן erhalten haben (vgl. Vs. 31: „Und das Haus Israel nannte es Man.“). Diese Ableitung blieb bis auf unsre Zeit die herrschende. Sie hat aber in der That wenig für sich, denn מָן = מָה ist nicht hebräisch, sondern aramäisch; auch lässt es sich nicht denken, dass die Fragepartikel: Quid? so ohne Weitres zur Benennung eines bis dahin unbekannten Gegenstandes angewandt worden sei. Wir ziehen daher mit den meisten Neuern die Ableitung von מנן oder מנה (partitus est, mensus est, admensus est) vor und übersetzen: Das Zugetheilte, das Geschenk, die Gabe. Auch im Arabischen ist مَنٌّ = donum und dient mit dem Prädicate coeleste zur Bezeichnung des Manna's. —

Ueber Ursprung, Gestalt und Wesen des Manna's giebt die Bibel folgende Auskunft: Jehovah liess es vom Himmel regnen (Exod. 16, 4); wenn der Thau herabfiel des Nachts auf das Lager, so fiel das Man darauf (Num. 11, 9), und wenn der Thau aufgestiegen war, lag es auf der Oberfläche der Wüste fein (דַּק) und schuppenartig (מְחֻסְפָּס), fein wie der Reif auf der Erde (Exod. 16, 14); es war wie weisser Koriandersamen, und sein Geschmack wie Kuchen und Honig (Ex. 16, 31). Wenn die Sonne heiss schien, zerschmolz es (Ex. 16, 21), weshalb es am frühen Morgen gesammelt werden musste. Wiederholt wird hervorgehoben, dass es die Stelle des Brotes vertreten sollte. Auch in Num. 11, 7 ff. wird es beschrieben wie Koriandersamen und sein Ansehen, wie das Ansehen des (hellen, durchsichtigen) Bedellion's; das Volk zermalmte es in Mühlen, oder stiess es in Mörsern, kochte es in Töpfen, und machte Kuchen daraus, und sein Geschmack war wie der (gelinde) Geschmack von Oelkuchen. Wurde es über Nacht verwahrt, so wurde es stinkend und es erzeugten sich Würmer darin (Exod. 16, 20). Von der Masse und der Ausdehnung des Mannafundes kann man sich einen Begriff machen, wenn man aus Ex. 16, 16 ff. erfährt, dass (wenigstens in der ersten Zeit) tagtäglich ein Gomer voll (mindestens ein Pfund) für jedes einzelne Individuum der Gemeinde gesammelt wurde, und aus Vs. 35, dass die Kinder Israel 40 Jahre lang Manna assen, bis sie ins Land kamen, wo sie wohnen sollten, bis an die Grenze Kanaans.

Die letzterwähnten Angaben hat Hengstenberg (Bileam p. 280 ff.) zum Gegenstande einer besondern Untersuchung gemacht, der er die Ueberschrift „Missverständnisse in Bezug auf das Manna“ gegeben hat. Zunächst polemisirt er gegen die Behauptung K. v. Raumers (Zug d. Isr. S. 27): Die Israeliten hätten Manna gegessen bis Edrei in der Nähe von Damaskus und von da zurück bis zum Gefilde Jericho. Dagegen will Hengstenberg beweisen, dass das Manna den Israeliten ausserhalb der sinaitischen Halbinsel, namentlich nicht mehr auf ihrem Zuge durch das Edomiterland und das Ostjordanland zu Theil geworden sei. Er sagt: „Schon das transjordanische Land bot so reiche Hülfsquellen dar, dass das Bedürfniss des Manna ganz aufhörte. Ein Fortgehen des Manna in das bewohnte Land hinein wäre nichts anders gewesen, als wenn den Israeliten noch am Jordan Wasser aus dem Felsen (§ 41, 1) zu Theil geworden wäre. Sie würden es nicht einmal gegessen haben; sie waren seiner ja schon in der Wüste überdrüssig. Wozu eine Gabe, die der Empfänger nicht brauchen kann und deren Verschmähung sich voraussehen lässt.“ — Aber Exod. 16, 35 sagt ausdrücklich: Sie assen das Man 40 Jahre, bis sie in das Land kamen, wo sie wohnen sollten, bis an die Grenze des Landes Kanaan. Auch Hengstenberg wird nicht läugnen können, dass hier das Westjordanland, nicht das Ostjordanland, gemeint sei. Somit besagt allerdings auch diese Stelle, dass die Kinder Israel auch im Ostjordanlande noch Manna gegessen haben. Wir geben indess zu, dass diese Stelle bei ihrem summarischen Charakter, der eine gewisse Unbestimmtheit zulässt, nicht allzusehr gepresst werden darf. Dagegen redet Jos. 5, 11. 12 so klar und unzweideutig, so bestimmt und genau, dass alles zurechtstellende Deuteln Hengstenbergs sich daran als völlig eitel erweist. Es heisst: „Die Kinder Israel lagerten sich zu Gilgal und hielten das Passah in der Ebene von Jericho. Und sie assen von den Erzeugnissen des Landes am andern Tage nach dem Passah. Und das Man hörte auf am Tage nach dem Passah, da sie assen von den Erzeugnissen des Landes, und es wurde den Kindern Israel kein Man mehr zu Theil.“ — Was verschlägt gegen die Deutlichkeit dieser Stelle eine Bemerkung wie die: „Es solle darauf hingewiesen werden, dass jetzt die Periode des Manna definitiv der Periode des Brotes Platz gemacht habe.“ Allerdings definitiv, — aber bis zu diesem Momente dauerte doch die Periode des Mannas noch fort. Aber Hengstenberg verweist auf Jos. 1, 11: „Bereitet euch Mundvorrath, denn noch über drei Tage, so geht ihr über den Jordan“, welche Stelle unerklärlich sei, sobald angenommen werde, dass das Manna den Israeliten über den Jordan gefolgt sei, wie es denn überhaupt völlig ungereimt sei, anzunehmen, dass sie erst präcise am Tage nach dem Passah anfingen Brot zu essen.“ Letzteres ist ein Fechterstreich in die Luft, denn Niemand hat behauptet, dass die Israeliten nicht auch früher schon Brot gegessen, wenn sie welches bekommen konnten. Die Bereitung des Mundvorrathes behufs des Uebergangs über den Jordan ist aber auch erklärlich bei der Annahme, dass die Mannaspendung noch immer fortgedauert habe. Denn dass die Israeliten die 40 Jahre über durchaus nichts Anderes gegessen hätten, als Manna und immer wieder Manna, hat auch Raumer nicht behauptet. Wir meinen vielmehr, dass die Israeliten fortwährend neben dem Manna Fleisch und andere Speisen, die sich ihnen darboten, gegessen haben. — Das Manna sollte Ersatz für das mangelnde Brot, und, wo Brot zu finden war, aber nicht hinreichend für die grosse Menge des Volkes, Ergänzung des unzureichenden Brotes sein. Darum begleitete das Manna sie bis in die gesegneten Fluren des Landes, wo sie sich bleibend niederlassen, wo sie säen und ärnten sollten. Das Manna, das mit dem Thau vom Himmel fällt, ist eine Aernte, die Jehovah ihnen giebt, ohne dass sie gesäet haben. Sobald sie aber in das Land ge-

kommen sind, wo sie säen können und sollen, da giebt ihnen Jehovah keine Aernte mehr ohne Saat. Vgl. auch Keil ad Jos. 5, 12.

Mehr können wir, wie schon aus dem eben Gesagten sich ergiebt, mit Hengstenberg übereinstimmen, wenn er im Folgenden gegen die Missdeutung ankämpft, als sei das Manna die ganzen 40 Jahre des Wüstenaufenthaltes über die alleinige Nahrung der Israeliten gewesen, und nachweist, dass ihnen noch manche andre Hülfsquellen zu Gebote gestanden, vgl. bei § 38, Erl. 3. Doch giebt er auch hier seiner bekannten Neigung, den Umfang und die Intensität des Wunders möglichst zu beschränken, um es den natürlichen Grenzen einer speciellen göttlichen Providenz möglichst zu nähern, zu viel Raum. So behauptet er ohne allen Grund, die Angabe der Quantität in Ex. 16, 16 (ein Gomer täglich für jeden Kopf) beziehe sich nur auf die erste Zeit; und auch die tägliche Mannaspendung während der 40 Jahre, die sich aus Exod. 16, 35 vgl. mit Vs. 16 ff. ergiebt, möchte er gerne beseitigen.

B. Das heutige Manna. Schon Josephus (ant. III, 1, 6) berichtet, dass noch zu seiner Zeit durch Gottes Gnade dieselbe Speise, welche die Hebräer Manna nennen, in derselben Gegend der Gesetzgebung, am Sinai nämlich, herabzuregnen pflege, wie zu Moseh's Zeit. So berichtet auch wieder der deutsche Reisende Breydenbach (im J. 1483), im Augustmonat finde man noch heute in den Thälern um den Sinai jenes Himmelsbrot, das die Mönche sammeln und den Pilgern verkaufen. Nur sehr selten erwähnen seitdem die Reisenden des sinaitischen Manna's, bis Seetzen (1807) die in Europa vergessene oder für fabelhaft erachtete Thatsache von Neuem bestätigte und genau untersuchte. Namentlich machte er zuerst die Entdeckung, dass dies Manna seinen Ursprung einem in jener Gegend häufig wachsenden Tamariskenstrauche (bei den Arabern el-Tarfah genannt) verdanke, von dessen Zweigen es herabtröpfle. Seitdem haben alle Reisenden diesem Phänomen besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Dr. Ehrenberg machte im J. 1823 zuerst die Entdeckung, dass der Tarfahstrauch das Manna in Folge eines Insectenstiches ausschwitze.

Die Entstehung des heutigen sinaitischen Manna's ist demnach an zwei Bedingungen gebunden, das Vorhandensein des Tarfahstrauches und des betreffenden Insectes. Letzteres ist eine sehr kleine (drei Linien lange), elliptische, wachsgelbe Schildlausart (Coccus maniparus Ehrenb.), die bisher nur an den Tamarisken in den nächsten Umgebungen des Sinaigebirges gefunden worden ist. Die hier heimische Tamariske (Tamarix mannifera Ehrenb.) ist von der gemeinen Tamariske (Tam. gallica) nur wenig verschieden; sie wächst nur höher (bisweilen bis zu 20 Fuss Höhe), ist buschiger und dichter belaubt. Ganz derselbe Strauch findet sich auch häufig in Nubien und Aegypten, in allen Theilen Arabiens, in den Euphratgegenden etc., aber nirgends anders als am Sinaigebirge erzeugt er Manna, eben weil, wie Ehrenberg meint, das Insect fehlt. — Das Erscheinen des Insectes, folglich auch der Ertrag der Mannaärnte hängt von der Feuchtigkeit des Jahres ab. Aber nur die äussersten, sehr zarten Zweige des Mannabaumes schwitzen den Saft aus. Ein Zweig von 2—3 Zoll Länge liefert in ergiebigen Jahren 16—20, ein ganzer Baum von mittlerer Grösse an 80,000 Tropfen. Diese Zweige sind dann von dem Insect über und über bedeckt und gewinnen durch den Stich derselben ein warzenartiges Aussehen. Aus den mit blossen Augen gar nicht sichtbaren Wunden der Zweiglein tritt ein klarer Saft hervor, der allmälig gerinnt und abtröpfelt. Die Färbung desselben wird als röthlich oder schmutzig gelb geschildert. Vor Sonnenuntergang haben sich die abgefallenen Tropfen zur Dichtigkeit des Wachses erhärtet, wo es dann, wenn es auf reine Zweige oder Steine gefallen ist, weiss wie Schnee erscheinen soll. In der Sonnenhitze

zerfliesst es. Der Geschmack gleicht dem des Honigs; in grosser Menge genossen führt es gelinde ab. Schon gegen Ende Mai beginnt es, sich zu bilden, die eigentliche Aerntezeit ist der Juni. Dann sammeln die Araber es theils von den Zweigen, theils von der Erde, drücken es behufs der Reinigung durch grobe wollene Zeuge und verwahren es in ledernen Schläuchen theils zum Verkaufe, theils zum eigenen Bedarf, indem sie es auf Brot gestrichen essen. An kühlen Orten bleibt es hart und fest, in der Wärme erweicht, in der Hitze zerfliesst es. Als Ersatz des Mehles oder Brotes kann es nicht dienen, da es nicht zerrieben oder zerstossen, und noch weniger gebacken werden kann. Mitscherlich's chemische Analyse ergab, dass es kein krystallisirbares Mannin enthält, sondern nur aus reinem Schleimzucker besteht. In trockenen Jahren kommt der Mannasaft gar nicht zum Fluss, und oft vergehen mehrere Jahre nacheinander, in welchen gar nichts davon gesammelt werden kann. Die Zweige bleiben dann aber mit Zuckergehalt so sehr gesättigt, dass sie den eigentlichen Mannaduft und Mannageschmack behalten, von den Beduinen alsdann roh gegessen, oder in Wasser ausgekocht werden. — Neuerdings ist die Entstehung des Manna's durch Insectenstiche wieder bezweifelt worden. Namentlich hat Lepsius (bei K. Ritter XIV, 675 f.) sich dagegen ausgesprochen. Beim Eintritt in die Tarfahwaldung des W. Feiran wehte ihm (28. März) ein süsser Mannaduft entgegen, der wie die nähere Untersuchung zeigte, nicht von den Blättern oder Blüthen, sondern allein von den frischen Schösslingen ausströmte. Die Zweiglein, welche schon viel Manna hatten, schienen weniger zu duften als die, welche es eben erst entwickeln sollten. Dies schien ihm gegen die Ansicht zu sprechen, als wenn das Manna erst aus dem Insectenstich komme, und nicht schon in der natürlichen Entwicklung des Baumes liege. Auch die ungeheure Fülle der Tropfen, die ein einziger Baum in der Mannazeit entwickele (wohl 50 bis 100,000), entspräche nicht jener Annahme; ebensowenig die Bedingung von vorangegangener Feuchtigkeit für das Ausschwitzen des Manna's an den einzelnen Tagen etc. Auch Tischendorf, der gegen Ende Mai den Tarfahwald im W. Scheikh betrat, wurde von dem sehr starken süssen Geruch überrascht, der den ganzen Strauch zu umgeben pflegte. Er sah das Manna schon von Bäumen in dicken, klebrigen Massen abtropfen, ohne den Coccus selbst irgendwo zu entdecken.

Das Tamariskenmanna findet sich heutzutage allein auf der sinaitischen Halbinsel, aber auch hier ist die Localität, wo es vorkommt, eine sehr beschränkte. Der Tarfahstrauch wächst nur in der nähern Umgebung des Sinai- und Serbalgebirges, und zwar nur in den fruchtbaren, bewässerten Wady's dieser Umgebung. In den höhern Gebirgsregionen fehlt er ganz. Aber auch wo noch Tamariskenwuchs vorkommt, wird nicht allenthalben Manna erzeugt. Seine Hauptfundorte sind der Wady Feiran und der Wady es-Scheikh. Die Gesammtmasse des Manna's, die jetzt auf der ganzen Halbinsel während eines Jahres in den ergiebigsten Jahren gesammelt wird, beträgt nach Burckhardt nur gegen 500—600 Pfund.

C. Die Beziehungen des heutigen Manna's zum Israeliten-Manna. — In Beantwortung der Frage, ob oder inwiefern beide zu identificiren seien, gehen die Meinungen sehr auseinander. Viele Reisende und Gelehrten — zu ihnen zählt auch K. Ritter — halten beide für wesentlich gleichartig und identisch. Die Incongruenzen zwischen der biblischen Beschreibung und den Nachrichten der heutigen Reisenden sind aber so gross und durchgreifend, so augenscheinlich und unwegdeutbar, dass den sicher constatirten Thatsachen der heutigen Zeit gegenüber man beim Festhalten dieser Ansicht mit Winer (II, 54) u. A. nothwendig dazu getrieben wird, die biblische Beschreibung als eine sagenhaft ausgeschmückte und ins Wunderbare ausgemalte

Darstellung des einfachen natürlichen Herganges anzusehen. Gegen diese Nothwendigkeit wird den ehrlichen, jede Selbsttäuschung von sich fern haltenden Forscher auch nicht die von Hengstenberg aufgebrachte Theorie von einer Steigerung und Mehrung der vorhandenen Naturkräfte oder Naturgaben retten können. Macht man wirklich Ernst mit dieser Theorie, so muss man annehmen, dass alles Manna, welches die Israeliten während des 40jährigen Wüstenaufenthaltes gefunden und gegessen haben, ausnahmslos und wirklich aus Tarfahsträuchern herabgeträufelt sei. Eine wunderbare Mehrung dieses Productes, wenn wir sie auch so hoch steigern, dass jeder Strauch das tausend- und zehntausend-, ja selbst das millionenfache des gegenwärtigen, ergiebigsten Jahresertrages damals geliefert habe, reicht noch bei Weitem nicht aus, um die biblischen Angaben nicht übertrieben finden zu müssen. Bleiben wir beispielshalber vorläufig bei der ersten Station stehen, wo den Israeliten Manna zu Theil wurde, nämlich bei der Wüste Sin. Diese Station ist, wie wir sahen, höchst wahrscheinlich in der wüsten, sandigen Meeresebene el-Kaa zu suchen, wo gegenwärtig kein einziger Tarfahstrauch zu finden ist. Doch setzen wir auch den betreffenden Lagerplatz von der Sandwüste hinweg in den fruchtbarsten und wasserreichsten Wady der Umgebung, etwa in den Wady Feiran, und nehmen wir an, dass dieser Wady damals ungleich dichter wie jetzt mit Tarfahsträuchern besetzt gewesen sei, so bleibt es doch auch dann noch völlig undenkbar, dass die Sträucher im Bereiche dieses einzigen Lagerplatzes während eines sechstägigen Zeitraums (nach Ex. 16) für die 2 Millionen Menschen 14,000,000 Gomer oder (wenigstens) ebenso viel Pfund Manna ausgeschwitzt haben sollten, während doch jetzt die ganze Halbinsel in 365 Tagen in den ergiebigsten Jahren nur 500—600 Pfund Manna liefert. Dazu kommt noch, dass die Israeliten am 15. Tage des zweiten Monats, also ungefähr Anfangs oder Mitte Mai in der Wüste Sin ankamen, während heut zu Tage die eigentliche, reichlicher fliessende Mannaproduction erst in die Monate Juni und Juli fällt. Man bedenke ferner, dass die Entstehung des Manna's jetzt auf die Sommermonate beschränkt ist, die Israeliten aber auch im Frühling, Herbst und Winter das gleiche Bedürfniss wie im Sommer hatten. Drängt uns dies nun dazu, die wunderbare Steigerung der Naturbasis dahin auszudehnen, dass der Tarfahstrauch auch in der (winterlichen) Zeit seiner natürlichen Abgestorbenheit ebenso viel Manna, wie im Sommer geliefert habe, — so müssen wir denn doch so ehrlich sein, zu gestehen, dass die natürliche Basis schon völlig aufgegeben ist, und dass Hengstenbergs Theorie dabei alles Bodens beraubt völlig in der Luft schwebt. — Wir müssen aber noch weiter gehen. Die Israeliten hielten sich nur ein Jahr lang in den Regionen des Sinaigebirges, wo allein heut zu Tage Manna erzeugt wird, auf. Die folgenden 39 Jahre lebten sie in den östlichen und nördlichen Gegenden der Halbinsel, wo heut zu Tage kein einziger Tarfahstrauch zu finden ist, und, nach dem Charakter des Bodens zu urtheilen, auch wohl nie ein solcher (geschweige denn ganze Tarfahwälder mit je Zehntausenden von Bäumen) gestanden hat. Endlich sagt die Urkunde ausdrücklich, dass Jehovah das Manna vom Himmel habe regnen lassen, dass es mit dem Thau vom Himmel herabgekommen sei. Wie hätte aber Moseh sich unterfangen können, das Volk zu überreden, Jehovah lasse das Manna vom Himmel regnen, es falle mit dem Thau herab; wenn das Volk tagtäglich sah, wie der Mannasaft aus den Tarfahzweigen hervorquoll, als Tropfen an den Zweigen hing, und als erstarrte Körner auf die Erde fiel. Oder hatten die Israeliten nicht ebenso gut Augen, das Alles zu sehen, wie unsre Reisenden sie haben? Aber man entgegnet: Auch die heutigen Beduinen und Mönche nennen das Manna „Himmelsgabe", und sagen, dass es vom Himmel regne. Darauf ist zu antworten: Wenn Moseh dem Volke im Namen Jehovah's sagt: Ich will euch Brot vom

Himmel regnen lassen; wenn er selbst erzählt: Das Manna fiel mit dem Thau vom Himmel herab, so will er ohne Zweifel das Volk und seine Leser glauben machen, das Manna sei eine unmittelbare (nicht eine durch Tarfahsträucher und Schildläuse vermittelte) Gabe Gottes; wenn aber die heutigen Beduinen und Mönche von Himmelsregen und Himmelsgabe reden, so ist das eine Redensart, die aus dem biblischen Berichte, oder aus dem Munde der Pilger entlehnt ist, und die aufrecht zu erhalten, ihre Eitelkeit oder ihr selbstsüchtiges Interesse erheischt.

Im Angesichte der eben besprochenen und völlig unläugbaren Thatsachen müssen wir die Alternative stellen: Entweder man gebe zu, dass bei Weitem der grösste Theil des von den Israeliten während 40 Jahre genossenen Manna's ihnen ohne Vermittelung von Tarfahsträuchern gegeben worden sei*), — oder aber, wenn uns unsre Theorie von einer natürlichen Basis des Wunders zu lieb ist, um sie selbst angesichts jener Thatsache dranzugeben, so scheue man sich auch nicht vor der nothwendigen Consequenz und gebe zu, dass der pentateuchische Bericht von wundersüchtiger Sage ausgeschmückt und übertrieben ist, dass also seine historische Glaubwürdigkeit fallen müsse. Mit Denen, welche das Letztere vorziehen, haben wir hier nichts zu schaffen; Diejenigen aber, die sich für das Erstere entscheiden, weisen wir hin auf das in der Hauptsache analoge neutestam. Wunder von der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana. Kann man dort es glauben, dass die Allmacht Gottes das Wasser, welches auf dem Wege der Natur nur durch die Vermittelung des Weinstocks und des Winzers zu Wein wird, ohne diese Vermittelung in Wein verwandelt hat, so wird man auch wohl keine Schwierigkeit darin finden, zu glauben, dass dieselbe Allmacht mit dem Thau auch ohne das Mittel des Tarfahstrauches Tamariskenmanna, — oder wenn das Israelitenmanna mehr als dies war, wenn es, wie die Urkunde sagt, Himmelsbrot war, — dass dieselbe Allmacht aus der die Erde befruchtenden Feuchtigkeit des Thaues auch ohne Vermittelung des Ackers, des Saatkornes, und des Ackermannes, mehl- und brotartige Gabe erzeugen konnte. — Wir können diese Erörtrung nicht schliessen, ohne ein schönes und treffendes Wort Baumgartens (I, 1. p. 504) über die von der Schrift so sehr urgirte Beziehung zwischen Thau und Manna (Ex. 16, 13 f. Num. 11, 9) mitzutheilen: „Der Thau ist die Gabe des Himmels, welche die Erde befruchtet, um das Brot zu erzeugen. Aber in der Wüste kann der Thau nichts erzeugen, denn hier wird nichts gesäet. Wenn nun der Thau dennoch Brot bringt, so ist es Himmelsbrot."

Die voranstehende Argumentation hat auf Grund der Voraussetzung, dass das biblische und das Tamariskenmanna dem Wesen und Stoffe nach identisch sei, und nur die Art des

*) Tischendorf (I, 205) sucht auf eigenthümliche Weise die natürliche Grundlage des Mannawunders zu retten. Er sagt: „Bleibt das Wunder nicht in seinem wahren Charakter, wenn man sich das heutige Manna durch die waltende Gnade bis zum ehemaligen der Israeliten nach jeder Seite hin potenzirt denkt? Wär's nicht allzukünstlich, so würde ich sagen, dass der von Tamariskenwäldern aufsteigende Dunst recht wohl wieder als Thau zur Erde fallen könne. Wenigstens möchte dieser Gedanke ebenso zulässig sein, als jener andere, wonach das jetzige Manna als eine schwache Nachwirkung vom biblischen Himmelsbrote erscheint." Wir lassen das naturhistorische Problem dieser Deutung unerörtert, fragen aber vom biblischen Standpuncte aus: Wie war es denn im östlichen und nördlichen Theile der Halbinsel, wo Israel 38 Jahre lang lebte und Manna ass, und wo doch kein einziger Tarfahstrauch wächst, wo also auch kein Mannadunst aufstieg?

Ursprungs eine zum Theil verschiedene sei, sich die pentateuchischen Data zu erklären versucht. Aber ist denn, fragen wir nun weiter, ist denn diese Voraussetzung eine gegründete und wahre? Wir finden sie von Männern der verschiedensten Richtung (Wellstedt, Schubert, Robinson, Raumer, Lengerke, Laborde und vielen Andern) entschieden verneint. Das Gewicht dieser Autoritäten fordert uns zu einer eingehenden Prüfung auf.

Die Vertheidiger dieser Voraussetzung (der eingehendste und umsichtigste unter ihnen ist K. Ritter) heben sehr angelegentlich die angeblichen oder wirklichen Uebereinstimmungen zwischen beiden Producten als entscheidend hervor, und meinen, dass die scheinbaren Verschiedenheiten vor dem Gewichte dieser Uebereinstimmung von geringer Bedeutung seien. (Vgl. Ritter XIV, 682.) Zunächst sagt man: „Die Jahreszeit, in welcher das Manna zuerst den Israeliten zu Theil wurde, fällt mit der Zeit zusammen, in der noch jetzt das sinaitische Manna gewonnen wird.“ Dass dies nicht ganz zutreffend sei, ist schon oben gelegentlich erwähnt worden: die erste überaus reiche Mannaärnte der Israeliten fiel auf den Anfang oder die Mitte des Mai; die Mannaärnte der Beduinen fällt dagegen erst in den Juni und Juli. Doch wollen wir darauf kein grosses Gewicht legen; desto mehr aber auf die ebenfalls schon erwähnte Thatsache, dass die Israeliten zu allen Zeiten des Jahres Manna in hinreichender Fülle hatten. — Ferner sagt man: „Nirgends auf der Erde findet sich Tamariskenmanna als in der sinaitischen Halbinsel, eben da wo auch die Israeliten es fanden.“ Dass dies Argument nicht ohne Gewicht sei, haben auch die eifrigsten Bestreiter jener Voraussetzung (z. B. Raumer S. 28) offen anerkannt. Aber ebenso offen sollten ihre Gegner auch anerkennen, dass es aufgewogen und überwogen werde durch die Thatsache, dass die Israeliten 38 Jahre lang in solchen Gegenden der Halbinsel lebten und Manna assen bis zum Ekel und Ueberdruss (Num. 11, 6; 21, 5), wo keine Spur von Tarfahsträuchern zu finden ist. — Weiter heisst es: „Das Tamariskenmanna erweicht und zerfliesst, wenn die Sonnenhitze darauf einwirkt, ebenso das Israelitenmanna.“ Aber diese Wirkung übt die Hitze noch auf manche andre Producte, ohne dass sie deshalb Manna sind. — Ferner: „Die Beduinen sammeln ihr Manna am Morgen vor Sonnenaufgang, ebenso und aus demselben Grunde die Israeliten das Ihrige.“ Sicherlich ein Argument, das noch viel weniger beweist, als das vorige. — „Beide Producte bilden sich zur Nachtzeit.“ Aber Tischendorf u. v. A. sahen die Mannatropfen auch am hellen Tage an den Zweigen hängen, — und Schubert (II, 344) sagt: Die Beduinen sammeln es gewöhnlich in der kühlern Zeit des Morgens, wo es in Gestalt kleiner, fester Kügelchen an den Zweigen hängt, nehmen aber auch das mit, was am vorigen Tage in den Sand geträufelt ist. — „Das Beduinenmanna hat einen honigartigen Geschmack, ebenso das biblische.“ Aber man übersieht, dass vom biblischen Manna gesagt wird, es schmecke „wie „Kuchen und“ Honig“ (Luth. wie Semmel mit Honig), und an einer andern Stelle, sein Geschmack sei wie „Oelkuchen.“ Wo ist aber bei dem heutigen Manna Kuchen- oder Semmelgeschmack? Ritter beruft sich darauf, dass auch die heutigen Beduinen das Manna auf Brot essen! Aber wer würde z. B. wohl sagen: Die Butter schmeckt wie Brot mit Schmalz? — „Gestalt, Farbe und Ansehen sind übereinstimmend.“ Die schwankenden und unter sich nicht übereinstimmenden Angaben der Reisenden (bald wird es als röthlich, bald als schmutzig gelb, bald als weiss wie Schnee geschildert etc.) lassen keine scharfe Beurtheilung dieses Argumentes zu. — „Auch im biblischen Berichte (Exod. 16, 20) wird das Mannainsect erwähnt.“ Sic! — „Schon Josephus hielt Beides für identisch, und eine Misskennung konnte in der Sache nicht stattfinden, da ja zum ewigen Zeugniss und Andenken an die Wüstenspeise ein Gefäss

voll Manna nach Mosehs Gebot in die Bundeslade niedergelegt werden musste.“ (Ritter XIV, 680). Als ob auch zur Zeit des Josephus noch der Mannakrug im Allerheiligsten vorhanden gewesen wäre (Bekanntlich war das Allerheiligste im zweiten Tempel ganz leer, ja selbst beim ersten Tempel ist nirgends von einem Mannakrug die Rede), — und als ob das Allerheiligste für Jedermann zugänglich gewesen sei (während doch nur der Hohepriester und auch er nur einmal im Jahre, und nur mit der Alles verhüllenden Rauchwolke dasselbe betreten durfte)!!

So viel über die angebliche Uebereinstimmung, nun über die unläugbare Verschiedenheit des Wesens und Stoffes beider Producte. Schubert (II, 345) sagt: „Sollte dies Schildlausmanna die Nahrung der Heere Israels in der Wüste gewesen sein, so wären sie sehr zu bedauern gewesen. Es enthält durchaus nichts von jenen Stoffen, die dem thierischen Körper zu seiner täglichen Erhaltung und Ernährung unumgänglich nöthig sind und in denen sich Würmer der Verwesung erzeugen könnten.... Ich meine daher dennoch mit K. v. Raumer, mit dem verständigen, nüchtern prüfenden Engländer, dem Marinelieutenant Wellstedt, und mit manchen andern ehrenwerthen Reisenden und Schriftforschern, dass das Brot der Engel, das Manna des Himmels, noch etwas Anderes gewesen sei, als das Manna der Läuse und Käfer.“ Das ist auch immer unsere Meinung gewesen, von der auch Ritter's Bestreitung uns nicht hat abfällig machen können. — Das Israelitenmanna wurde mit Mühlen zerrieben oder in Mörsern zerstossen; alle Reisenden gestehen, dass dies mit dem heutigen Manna unmöglich geschehen könne. Vergebens müht sich Ritter ab (S. 682), diese gewichtige Instanz zu beseitigen. „Es kommt, sagt er, nur darauf an, wie Mühlen und Mörser jener Zeit zum Zermalmen fester Körper benutzt wurden, ob nicht bloss ein Zerreiben eines keineswegs steinharten, sondern nur mässig erhärteten Körpers darunter begriffen werden kann, was sehr gut (?!) auf die Manna anzuwenden, da sie im kalten Zustande stets einem wie Wachs erhärteten Körper verglichen wird.“ Aber kann man denn überhaupt Wachs in Mühlen zerreiben und in Mörsern zerstossen? Der Zusammenhang der einzelnen Theile des Israelitenmanna's kann also nicht wie der des Wachses oder des Tamariskenmanna's gewesen sein, vielmehr wie der mancher Gummiarten, die durch Stossen gepulvert werden können. — Ferner, die Israeliten kochten es in Töpfen und machten Kuchen daraus; auch dazu ist eingestandener Maassen das heutige Manna untauglich. Ritter (S. 677) bemerkt dagegen; „Zu Mehl wird es zwar nicht gestossen, aber in Klumpen mit Mehl zusammengeballt und so verbraucht; dies kann wohl das gebackene Mannabrot (Exod. 16, 23) sein.“ (?!!) Aber die Israeliten hatten ja kein Mehl und Brot mehr, und das Manna sollte ja eben den Mangel des Mehles und Brotes ersetzen. Das biblische Manna muss also neben dem Zuckerstoff auch mehlartige, nahrhafte Stoffe enthalten haben, wodurch es zum Kochen und Backen ohne andre Mehlzuthat brauchbar war, während das heutige Manna nur aus reinem Schleimzucker ohne Nahrkraft und ohne Fähigkeit gebacken zu werden besteht. — Endlich wuchsen in dem alten Manna, wenn es über Nacht aufbewahrt wurde, Würmer und es wurde stinkend, d. h. doch wohl, es ging in Gährung, Fäulniss und Verwesung über, wobei sich wie auch sonst bei der Fäulniss Maden erzeugten. Das heutige Manna wird dagegen Jahre lang aufbewahrt, ohne dass sich eine Spur von Gährung und Maden zeigt. Unbegreiflich in der That ist es uns aber, dass ein so umsichtiger und gewissenhafter Forscher wie Ritter (S. 682) diesen Umstand noch gar unter den Zeugnissen für die Identität aufführen kann, nachdem er sich vorher (S. 681) vergeblich abgemüht hat, ihm die Beweiskraft für das Gegentheil zu entziehen. „Wenn Ex. 16, 20, sagt er, von zu lange aufgehobenem Manna die Rede ist, darin Wür-

mer (wuchsen), worauf der Vorrath verdarb, so ist dies nicht so unglaublich, wenn man an das mit der Manna erscheinende Insect denkt, und den Israeliten wohl die Reinigungs-Methode der heutigen Araber von den damit vermengten Unsauberkeiten nicht bekannt sein mochte, indem diese es durch ein grobes Tuch seihen, auch kochen, um es auf lange Zeit aufzubewahren.“ Welches sind denn die Unsauberkeiten, die die Israeliten mit in den Kauf nehmen mussten? Sand, Erde, allenfalls Theilchen von abgefallenen, dürren Blättern, — Alles Stoffe, welche ebenso wenig wie amorpher Zuckerstoff in Fäulniss übergehen und stinkend werden. Doch neuere Reisende haben die Entdeckung gemacht, dass manche von den Schildläusen, deren Stich die Saftausschwitzung nach sich zieht, von dem hervorquellenden Saft umhüllt werden und so mit den Mannatropfen herabfallen. Ihre Verwesung kann ja den Gestank hervorbringen. Aber geschieht das denn heute wirklich? geschieht es schon binnen 24 Stunden? und wenden die Beduinen ihre Reinigungs-Methode, die den Israeliten nicht bekannt war, immer schon am Tage des Einsammelns selbst an? Wir bezweifeln es billig. Indess das thut auch nichts zur Sache. Die Hauptsache ist vielmehr, dass in dem Manna, welches die Israeliten frisch gesammelt hatten, noch keine Würmer waren, dass sie vielmehr erst darin entstanden, wenn es über Nacht aufbewahrt wurde. Das steht sonnenklar da; wie reimt sich aber dazu Ritters Hypothese? — Auf die gelinde abführende Kraft des heutigen Manna's, die auch wohl von den Bestreitern der Identitätshypothese geltend gemacht worden ist, wollen wir kein Gewicht legen, weil bei tagtäglichem Genusse die Natur der Israeliten für diese Wirkung bald unempfänglich werden konnte.

Alles Uebrige aber drängt uns, wenn wir gewissenhaft und unbefangen die Sache prüfen, mit unabweisbarer Nothwendigkeit zu dem Resultate, dass, um mit Schubert zu reden, „das Himmelsmanna noch etwas Andres gewesen sein müsse, als das Manna der Läuse und Käfer“, dass jenes wesentliche Eigenschaften, Kräfte und Stoffe gehabt haben müsse, die dem heutigen Manna fehlen.

Von diesem sichern Resultate aus sehen wir uns nun aber allerdings wieder zu Rückschritten getrieben, um auch die wenn auch nur theilweise, doch immerhin auffallende örtliche, zeitliche und stoffliche Congruenz des alten und neuen Mannafundes zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Schon Raumer schliesst seine Bestreitung der Identitätshypothese mit den Worten: „Merkwürdig bleibt es immer, dass sich das Manna der Tamariske gerade (und nur) in der Gegend der sinaitischen Halbinsel findet, wo das Himmelsmanna wahrscheinlich zuerst auf das Lager der Israeliten fiel.“ Ebenso sieht sich auch Schubert gemüssigt, seiner Bestreitung der Identität ein „Und dennoch —“ anzuschliessen, und eine Vermittelung zwischen beiden Erscheinungen zu suchen. „Und dennoch, sagt dieser geistvolle und sinnige Reisende (II, 345 f.), bleibt auch diese Naturerscheinung der sinaitischen Halbinsel eine für den Freund der Schrift sehr beachtenswerthe Erscheinung. Wenn die kräftige Hand des Werkmeisters erst einmal den Kanal durch den Felsen gesprengt hat, dann nimmt das Wasser in allen kommenden Jahrhunderten da hindurch seinen Lauf; als die Stammform der Geschlechter und Arten der sichtbaren Dinge erst einmal durch Gottes Allmachtswort erschaffen war, dann pflanzte und schuf sie sich auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung weiter fort. So hat sich auch die Anregung zur Mannabereitung, welche zu ihrer Zeit den Lebensodem der Luft und mit ihm alle Lebenskräfte des Landes durchdrang, wenigstens noch im lebenden Gebüsch der Mannatamarisken fortzeugend erhalten.“

Indem wir uns diese sinnige Auffassung aneignen, weil sie sowohl die Differenz wie die Congruenz der beiderseitigen Erscheinung zu Recht bestehen lässt, verwahren wir

uns ausdrücklich vor der Missdeutung, als hielten wir sie (wovon auch gewiss ihr Urheber weit entfernt ist) für die einzig mögliche und einzig zulässige Deutung des Problems; wir sehen vielmehr in ihr nur einen sinnvollen Versuch zur Lösung des Räthsels, dem es mehr als irgend einem andern Versuche gelungen ist, die Wege der Natur und der Gnade unter einen Gesichtspunct zu stellen. — Als sicheres Resultat unserer Untersuchung sehen wir an: 1) dass die 40jährige Wüstenspeise der Israeliten nicht aus den Tarfahsträuchern der Wüste ausgeschwitzt, sondern durch die Allmacht Gottes in der Atmosphäre bereitet, sich mit dem Thau zur Erde gesenkt habe, — und 2) dass diesem Himmelsmanna Nahrstoffe und Nahrkräfte inne wohnten, die dem heutigen sinaitischen Manna fehlen. Alles Weitere gehört dem Gebiete der Vermuthung und Hypothese an.

Den Zweck der Mannaspeisung giebt Moseh im Deuteronomium (8, 3) dahin an: „Jehovah demüthigte dich und liess dich hungern, und speisete dich mit dem Man, welches du nicht kanntest, noch deine Väter kannten, um dir kund zu thun, dass der Mensch nicht vom Brote allein lebet, sondern von Allem, das hervorgehet aus dem Munde Jehovah's.“ Moseh spricht es hier deutlich aus, dass er die Mannaproduction als die Schöpfung eines Neuen ansieht. Die Gegensätze sind das Brot und das Wort Gottes; jenes ist das im Anfang geschaffene Naturproduct, dieses die zu allen Zeiten wirksame schöpferische Potenz Gottes (Ps. 33, 9); jenes weist auf den Weg der Natur, dieses auf den Weg der Gnade hin. Wo der Weg der Natur sich wegen der in sie gekommenen Störung (Gen. 3, 17) unzulänglich erweist, da tritt kraft des Heilsrathschlusses der Weg der Gnade ergänzend, helfend und rettend ein. Der Mensch ist nun nach seinem Naturgrunde so angethan, dass er von Natur nur dem Wege der Natur vertraut, und verzagt, wo dieser ihm abgebrochen oder verschlossen ist. Dies falsche Vertrauen muss gerichtet und vernichtet werden, damit das wahre Vertrauen, der Glaube, Raum gewinne und erstarke; der Naturgrund muss gebrochen werden, damit der Heilsgrund gelegt und gehegt werde. Dazu dient objectiv die Demüthigung durch Naturmangel, subjectiv das Verzagen an der Naturkraft.

3. Liebetrut (Die Sonntagsfeier. Hamb. 1851) beweist aus Vs. 23, dass der **Sabbat** hier als bekannt vorausgesetzt werde; Hengstenberg (Der Tag des Herrn. Berl. 1852) beweist dagegen mit drei Gründen (aus Vs. 22. 26. 27), dass der Sabbat bisher etwas völlig Unbekanntes gewesen sei. Wir sind überzeugt, dass Beide nichts bewiesen haben (vgl. Bd. I § 98, 2), und dass die Frage überhaupt nicht aus unserm Kap. entschieden werden kann; Alles kommt vielmehr darauf an, ob die Schöpfungsgeschichte des Hexaemeron Gen. 1 vormosaischer Conception ist oder nicht. Ist es eine Offenbarung, die erst Moseh nach der Zeit, in der wir hier stehen, zu Theil wurde, so ist es keine Frage, dass Hengstenberg Recht hat; — aber eben so wenig kann es eine Frage sein, dass Hengstenberg Unrecht hat, wenn die Vertheilung des Schöpfungswerkes auf sechs Tage, mit darauf folgender Ruhe am siebenten Tage, auf uralte Offenbarung und Ueberliefrung zurückzuführen ist. Wir stehen keinen Augenblick an, uns mit aller Entschiedenheit für das Letztere zu erklären (vgl. Meine Bibel und Astronomie. 3. Aufl. Berl. 1853. S. 54 ff.). So sehen wir allerdings in der Sabbatsfeier ein vorgesetzliches, ja paradisisches Institut, sind aber weit davon entfernt, damit jener ungeistlichen, unevangelischen Sabbatsknechtschaft, wie sie jenseits des Kanals in der Exegese wie im Leben herrscht, das Wort reden zu wollen. Gesetzlichen Charakter erhielt das Sabbatsinstitut erst durch die Offenbarung am Sinai, und verlor ihn wieder durch die Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist, im neuen Bunde (Col. 2, 16. 17); — aber das Sabbatsinstitut blieb nach der Gesetzeserfüllung, wie es vor der Gesetzgebung bestanden

hatte, oder vielmehr hätte bestehen sollen, — und soll bleiben, bis es seine Erfüllung und Vollendung im ewigen Sabbat der Kreatur gefunden haben wird. — Unser Ereigniss bildet die geschichtliche Vorbereitung und Anbahnung für die Einführung des Sabbatgesetzes, als einer unverbrüchlichen, genau umschriebenen, buchstäblich zu haltenden Fordrung, als eines Bundeszeichens, mit dessen Bruch auch der Bund selbst gebrochen wird. Aber wie Gott nie fordert, ohne zuvor zu geben, so auch hier. Israel hatte jetzt eine thatsächliche Verheissung und Bürgschaft, dass der Segen Gottes ihm den durch das Sabbatsgesetz bedingten Ausfall von Arbeit reichlich ersetzen werde.

4. Bei der Anordnung, dass ein **Gomer** voll Manna zum Andenken zukünftiger Geschlechter „vor dem Zeugniss“ aufgestellt werden soll, befremdet zunächst der erläuternde Zusatz, dass ein Gomer (עֹמֶר) der zehnte Theil eines Efah's sei (Ex. 16, 36). Vater und Bohlen machten dies geltend als ein Zeugniss späterer Abfassung des Pentateuches, weil das Gomer, als dies geschrieben wurde, schon antiquirt gewesen sein müsse. Wie voreilig dieser Schluss ist, leuchtet ein; denn im schlimmsten Falle könnte man den Zusatz als eine spätere Glosse ansehen. Hengstenberg (Beitr. III, 212 f.) hat nach Vorgang von J. D. Michaelis und Kanne die Schwierigkeit durch die Annahme beseitigt, das Gomer sei nicht eigentlich ein Maass, sondern ein gewöhnliches Hausgeschirr gewesen, das durchschnittlich von gleicher Grösse war, so dass es füglich im Nothfalle statt eines Maasses dienen konnte, — wofür sich in manchen Gegenden noch jetzt Analogien finden. — Bertheau (Zur Geschichte d. Isr. S. 73) bestimmt auf Grund der Böckh'schen Untersuchungen das Efah zu 1985,77 Par. Cubikzoll Umfang und zu 739800 Par. Gran Wassergewicht; Thenius dagegen setzt den Umfang nur zu 1014,39 Cubikzoll an (Stud. u. Krit. 1846. H. 1. 2). — Die Angabe in Vs. 34, dass Aharon nach Moseh's Anordnung ein Gomer voll Manna לִפְנֵי הָעֵדוּת aufgestellt habe, hat unnöthigerweise Bedenken erregt. Der Geschichtschreiber anticipirt hier offenbar die spätere Ausführung des gegenwärtigen Auftrags. Vgl. Hengstenberg, Beitr. III p. 208 ff.

Der Aufenthalt zu Rafidim.

§ 41. (Exod. 17, 1 — 19, 2.) — Die nächsten Stationen nach dem Aufbruch aus der Wüste Sin waren Dofkah, Alusch (Num. 33, 12—14) und Rafidim, von wo aus endlich der Zug am ersten Tage des dritten Monats[5]) in die Wüste Sinai gelangte. — Zu *Rafidim* mangelte es an Wasser. Das Volk versuchte Jehovah, indem es sprach: „Ist Jehovah in unserer Mitte oder nicht?“ und haderte mit Moseh, der es aus Aegypten geführt habe, um es in der Wüste vor Durst umkommen zu lassen. Ja der Unmuth des Volkes nimmt eine so drohende Gestalt an, dass Moseh seinem Gotte klagen kann: „Nur wenig fehlet, so steinigen sie mich.“ Das Versuchen fordert und bezweckt Bewährung. Nun ist zwar Jehovah vollkommen berechtigt, das Volk zu versuchen, denn es hat sich noch lange nicht genug bewährt; aber das Volk ist nicht im Mindesten berechtigt, seinen Gott zu versuchen, der es aus Aegypten erlöset und durch Meer und Wüste wunderbar geführt und dadurch seine Treue hinlänglich und überschwenglich bewährt hat. So legt sich immer mehr der ver-

trauenslose, ungläubige Naturgrund des Volkes bloss, und Jehovah fährt fort, demselben mit Zucht und Gnade entgegenzutreten. Deshalb wird Moseh mit einigen Aeltesten als Zeugen der grossen Wunderthat, die jetzt geschehen soll, ins Gebirge beschieden. Dort zeigt sich ihnen Jehovah auf einem Felsen stehend; Moseh schlägt mit seinem Stabe an den Felsen und es quillt ein Bach hervor, der die ganze Gemeinde reichlich mit Wasser versorgt. Die Stätte des Wunders erhält den Namen Massah und Meribah (Versuchung und Hader), um die Lehre und Mahnung, welche das Ereigniss gab, dem Bewusstsein des Volkes tiefer einzuprägen[1]). — Die Lagerstätte zu Rafidim erhielt aber auch noch durch ein andres Ereigniss eine denkwürdige Bedeutsamkeit. Israel ist durch die gewaltige Hand seines Gottes der Feindschaft des mächtigen Aegypten entrissen worden. Aber das Princip der Feindschaft gegen das Volk Gottes ist nicht bloss ägyptisch, es ist allgemein heidnisch. Israel steht zu allen Völkern in demselben Gegensatze wie zu Aegypten; denn seine Auswahl und Besondrung ist eine thatsächliche, laut redende Opposition und Protestation gegen alles Heidenthum. Als Aegyptens Feindschaft gerichtet wurde, da erbebten alle Völker, die es vernahmen (§ 28, 2), denn in dem Gericht über Aegypten fühlten sie sich mit getroffen, und die bis dahin vielleicht nur unbewusste Feindschaft wurde zu einer bewussten. So geht Israel, kaum den Gefahren Aegyptens entronnen, neuen Gefahren dieser Art entgegen. Das erste Volk nun, welches der natürlichen Feindschaft gegen Israel Raum und Ausdruck zu geben wagt, ist Amalek. Dem Brudergeschlechte Edom's entsprossen[2]), hätte Amalek wohl am wenigsten sich verpflichtet fühlen sollen, für die solidarischen Interessen des Heidenthums gegen Israel zuerst aufzutreten; aber so tief hat schon das heidnische Wesen dieses Volk innerlich ergriffen und umgestaltet, dass der Zug der Stammverwandtschaft in sein Gegentheil verkehrt den heidnischen Hass gegen Israel nur noch steigert. So tritt denn Amalek und zwar von freien Stücken als der erste Vorkämpfer heidnischer Feindschaft gegen das erwählte Volk auf, und verscherzt dadurch die Schonung, auf die es gleich den übrigen Völkern verwandten Stammes von Seiten Israels hätte Anspruch machen können (vgl. § 83). Heimtückisch überfiel es den ermüdeten Nachtrab des israelitischen Heeres (Deut. 25, 18). Moseh stellt den Josua, den Sohn Nun's aus dem Stamme Efraim, an die Spitze auserwählter Männer zum Kampfe gegen den Feind, und begiebt sich selbst in Begleitung seines Bruders Aharon und seines Schwagers (?) Chur auf die Spitze eines Hügels im Angesicht des Kampfplatzes, um von hier aus mit den Kräften einer höhern Welt den Kampf zu lenken. Der Stab Gottes in seiner hoch erhobenen Hand ist das Panier des Sieges für das

unten in der Ebene kämpfende Heer Israels. So lange nun Moseh's Hand erhoben war, siegte Israel, wenn er aber ermüdet sie sinken liess, so hatte Amalek die Oberhand. So blieb der Ausgang des Kampfes lange unentschieden. Da unterstützten Aharon und Chur Moseh's Arm durch einen untergelegten Stein und hielten selbst seine Hand mit dem siegbringenden Panier aufrecht bis zum Untergang der Sonne. So dämpfte Josua den Amalek mit der Schärfe des Schwertes. Nun erhält Moseh Befehl, dieses bedeutsame und lehrhafte Ereigniss schriftlich aufzuzeichnen. Zugleich baute er einen Altar, den er „Jehovah mein Panier" (יְהוָה נִסִּי) nannte. Amalek aber hat durch seine heidnische Heimtücke gegen das Brudervolk auf immer die Schonung verscherzt, auf die es gleich den übrigen Völkern terachitischen Stammes (wozu namentlich auch das Hauptvolk Edom's gehörte, vgl. Deut. 2, 4—6; 23, 8. 9) um der Blutsverwandtschaft willen hätte Anspruch machen können, und „Krieg Jehovah's gegen Amalek von Geschlecht zu Geschlecht" soll fortan die Losung sein in jeder Berührung mit diesem Volke, und ausgerottet soll es werden gleich den chamitischen Völkern Kanaans (Deut. 25, 19), deren Missethat voll geworden ist (Gen. 15, 16)[3]. — Die Kunde von dem glorreichen Ausgange des Conflictes mit Amalek wird ohne Zweifel, ähnlich wie vordem das Gericht über die Aegypter, die umwohnenden Völker mit Schrecken erfüllt haben. Sie gelangte auch zu Jetro, dem Schwiegervater Moseh's (§ 11, 7), bei welchem der Letztere Weib und Kind zurückgelassen hatte (§ 13, 3. 4) und brachte in ihm den Entschluss zur Reife, Moseh die Seinigen zurückzubringen. Wahrscheinlich befand sich der Zug, als Jetro ihn erreichte, schon in der Wüste Sinai. Die Grossthaten Jehovah's, über welche Moseh ihn jetzt ausführlich unterrichtet, begeistern auch ihn zum Lobpreis des Gottes über alle Götter, und die Aeltesten Israels erweitern durch ein Bundesmahl den Bund der beiden Häupter zu einem Bunde der beiderseitigen Völker. Am nächsten Tage ist Moseh vom Morgen bis zum Abend beschäftigt, das Volk zu richten. Da giebt Jetro ihm den Rath, wackere Männer aus allen Stämmen, die Gott fürchten und dem Geize feind sind, auszuwählen und zu Unterrichtern (שָׂרִים) über Gruppen von je 10, 50, 100 und 1000 Männern aus dem Volke einzusetzen, damit dasselbe alle geringfügigen Streitigkeiten von ihnen schlichten lasse, und Moseh selbst, sich nur die wichtigsten Sachen vorbehaltend, Zeit gewinne, seines Mittleramtes vor Gott ungestörter zu pflegen. Moseh befolgte diesen Rath und Jetro zog heim in sein Land[4].

1. Das Wunder der **Wasserspendung aus dem Fels** wird vielfach in der Schrift gepriesen (Ps. 78, 16; 105, 41; 114, 8; Jes. 48, 21) und wiederholt sich am

Schlusse ihrer Wallfahrt durch die Wüste zu Kadesch (Num. 20). Da der Fels als ein Fels in Horeb bezeichnet wird, müssen wir uns hier schon in den Vorbergen der Sinaigruppe befinden. Doch liegt nicht die mindeste Berechtigung vor, den Fels in Horeb mit dem Berge Gottes in Horeb (dem Gesetzesberge) zu identificiren. Ob der Bach, den der Stab Moseh's aus dem Felsen hervorruft, auch fortan, wenn auch mit minderer Reichlichkeit, geflossen und noch jetzt aufgesucht werden dürfe, muss zweifelhaft bleiben. Eine Bejahung der Frage scheint uns aber (nach der Analogie der Mannaspendung) mehr Wahrscheinlichkeit zu haben, als eine Verneinung. — Lepsius (Reise S. 41) eliminirt alles Wunderbare bei der Begebenheit: „Noch immer, deutet er, hatten die Israeliten kein Urgebirgswasser gekostet, und wenn sich auch in Daphka und Alus ein Stationsbrunnen fand, so war das Wasser doch wahrscheinlich spärlich für die grosse Menge und nicht wohlschmeckend, wie das der meisten Brunnen in Kalk- und Sandstein. Das Volk begann daher auf der nächsten Tagereise zu murren und verlangte Wasser... Da führte sie Moses zu dem sechs Stunden entfernten Rafidim und gab ihnen aus der hellrieselnden und wohlschmeckenden Quelle des Wady Firan zu trinken.“ Bei dieser Auffassung muss man annehmen, entweder dass der Bericht mythisch sei, oder dass Moseh sich einer Eskamotage schuldig gemacht habe; — welches von Beidem vorzuziehen, sagt der Verfasser nicht. — Auf unsre Begebenheit ist auch wahrscheinlich zu beziehen, was Tacitus (hist. 5, 3) berichtet: Die Juden seien nach dem Abzug aus Aegypten durch Wassermangel sehr abgemattet gewesen. Da habe Moseh gesehen, wie eine Heerde wilder Esel auf einen mit Bäumen bewachsenen Felsen geklettert; er sei ihnen nachgegangen und habe eine reiche Wasserquelle gefunden. Deshalb habe er das Bild eines Esels zur Verehrung im Heiligthum aufgestellt.

2. Die **Amalekiter** waren ein räuberisches Beduinenvolk, das seine Wohnsitze südlich von Palästina im peträischen Arabien bis zum Sinaigebirge hin zwischen den Aegyptern, Philistern, Amoritern, Edomitern und Midianitern hatte (Gen. 14, 7; Ex. 17, 8; Num. 13, 30; Richt. 6, 3; 1 Sam. 15, 7; 27, 8; 1 Chron. 5, 43). Von hier aus scheinen sie schon frühe sogar bis ins Innere Kanaans vorgedrungen zu sein, wenigstens führte später noch ein Gebirge im Stamme Efraim den Namen des Amalekitergebirges (Richt. 12, 15; 5, 14 vgl. Ewald, Gesch. I, 296 Anm. 3). Die mosaische Völkertafel (Gen. 10) führt ihren Namen nicht mit auf; dagegen wird in Gen. 36, 12. 16 und 1 Chron. 1, 36 ein Amalek als Enkel Esau's (Edom's) genannt. Jenes Schweigen der Völkertafel, welche alle im Gesichtskreise der Israeliten liegenden Völker aufzählt (mit Ausnahme des terachitischen Völkerstammes, über dessen Abzweigungen Gen. 12 ff. berichtet), — und andrerseits die Aufführung des Namens in der edomitischen Genealogie stellen es ausser Zweifel, dass wenigstens der Verfasser der Genesis die Amalekiter als einen edomitischen Völkerzweig angesehen habe. Demzufolge bezeichnet denn auch noch Josephus (Ant. II, 1, 2) sie als einen edomitischen Stamm und ihr Gebiet als einen Theil von Idumäa. Erst Clericus und ausführlicher J. D. Michaelis (Spicil. I, 171 ff.) bestritten diese Combination und behaupteten, dass zwischen dem Enkel Esau's und dem Volke der Amalekiter gar kein Zusammenhang stattfinde. Bei den neuern Forschern (Bertheau, Ewald, Lengerke, Knobel, Tuch, K. Ritter etc.) wurde dies die herrschende Ansicht, jedoch mit dem Unterschiede, dass man, um der Angabe in Gen. 36 gerecht zu werden, annahm (Ewald I, 296), ein Zweig jener uralten Amalekiter sei mit Aufopfrung seiner nationalen Selbstständigkeit in den Verband des Reiches der Idumäer getreten und dies habe Veranlassung gegeben, Amalek als einen Enkel Esau's in die edomitische Genealogie Gen. 36 aufzunehmen. Knobel (Völkertafel S. 199 ff.), der diese Auffassung theilt, führt auf

Grund arabischer Quellen die Ur-Amalekiter auf den Semitenstamm Lud (Gen. 10, 22; Arab.: Laud oder Lawad) zurück. Nur Hengstenberg (Beitr. III, 302 ff.) hält mit Entschiedenheit an der alten Auffassung fest, und wir können nicht anders, als ihm beistimmen. Als Gründe werden gegnerischerseits geltend gemacht: 1) Zu Abrahams Zeit, also lange vor Esau, hätten schon nach Gen. 12, 7 Amalekiter existirt; Hengstenberg entkräftet aber dies Argument durch die Bemerkung, dass an dieser Stelle nicht von einem Volke, sondern nur von einem Gefilde der Amalekiter die Rede sei, und dass durch die ganze Haltung der Rede sich diese Bezeichnung als eine proleptische verrathe. 2) In Bileam's Spruch Num. 24, 20 werden sie als Erstling der Völker (רֵאשִׁית גּוֹיִם), und somit als ein altes Urvolk bezeichnet; aber dieser Ausdruck will, wie Hengstenberg (Bileam S. 188 ff.) aus Wort und Zusammenhang dieses Spruches nachgewiesen hat, Amalek nicht als das älteste der Völker, sondern vielmehr als das erste der Völker, das feindlich gegen das Volk Gottes (seit es durch die Erlösung aus Aegypten dazu geworden) auftrat, als den Prototyp des Heidenthums in seiner feindseligen Stellung zum Reiche Gottes charakterisiren. 3) In der (400—500jährigen) Zeit von Esau's Enkel bis auf Moseh hätte nicht eine so bedeutende Volksmasse wie Exod. 17 voraussetzt, entstehen können. Wir antworten: Eben so gut, wie Israel zu einer noch viel bedeutendern Volksmasse in derselben Zeit heranwachsen konnte. Bei der Volksbildung Amaleks mögen zahlreiche Knechte (Gen. 32, 7 f.), Söldlinge und vornehmlich die einverleibten Reste unterjochter Stämme ihr reichliches Contingent zu dem schnellen Wachsthum beigetragen haben. 4) Eine so nahe Verwandtschaft zwischen Edomitern und Amalekitern tritt nirgends, weder in Sympathien noch in Antipathien hervor, und ebenso wenig weiss die biblische Geschichte bei Amalek etwas von der Schonung, die Israel allen andern stammverwandten Völkern angedeihen liess. Auf Letzteres hat schon oben die Darstellung im Paragraphen geantwortet, — auf Erstres ist zu erwidern, dass gerade in der frühzeitigen Ablösung des Zweigstammes vom Hauptstamme die spätere gegenseitige Entfremdung ihre Erklärung findet. 5) Auch die arabische Tradition bezeichnet Amalek als ein uraltes, weit ausgebreitetes und mächtiges Volk. Aber selbst Tuch (Sinaitische Inschriften, in der Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. II, 150) kann nicht umhin, einzugestehen, dass diese Sage eine sehr vage sei: „Was die Araber unter Amalek verstehen, ist allerdings weitschichtig und unbestimmt, namentlich mischen sich bei ihnen die Erinnerungen an die Amalekiter mit denen an die kanaanitischen Riesenvölker, die Hyksos, die Philistäer.“ — Dagegen macht Hengstenberg für die Abkunft der Amalekiter von dem Enkel Esau's ausser der Identität des Namens noch die Identität der Wohnsitze (1 Chron. 5, 42 f.) geltend; ferner die Thatsache, dass Gen. 12, 7 absichtlich und abstechend vom übrigen Context kein Volk, sondern nur ein Gefilde der Amalekiter gemeint sei, worin eine Hindeutung liege, dass damals noch kein Volk dieses Namens existirt habe, und endlich die Unwahrscheinlichkeit, dass ganz gegen den consequent durchgeführten Plan des Pentateuchs ein zur israelitischen Geschichte in so wichtiger und häufiger Beziehung stehendes Volk ἀγενεαλόγητος auftreten sollte. Ewald's Bemerkung (I, 296): „Die Amalekiter seien in der Völkertafel übergangen, weil sie zur Zeit des Verfassers dieses Katalogs schon ihre alte Bedeutsamkeit verloren hatten“, entkräftet jenes Argument keineswegs, denn dann müssten z. B. die Amoriter und andre Völker, die noch früher als die Amalekiter ihre Bedeutsamkeit verloren, noch weit eher ausgelassen sein.

3. Nach Deut. 25, 18 war es der ermattete **Nachtrab** des israelitischen Zuges, den Amalek überfiel. „Gedenke, sagt dort Moseh, was dir Amalek that auf dem Wege,

da ihr auszoget aus Aegypten; wie er dir begegnete auf dem Wege, und deine Nachhut überfiel, alle die Schwachen hinter dir her, da du matt und müde warest." Die Reihenfolge der Ereignisse haben wir uns also wohl so zu denken: Das Murren über Wassermangel und die Abhülfe desselben fand schon gleich nach der Ankunft des vorangeeilten Hauptzuges zu Rafidim statt, während ein Nachtrab, dessen Ankunft durch Ermüdung sich verzögert hatte, noch unterwegs war. Diesen überfielen die Amalekiter. — Aus Num. 13, 17 (16) erfahren wir, dass **Josua's** ursprünglicher Name Hosea lautete. Die Umwandlung des Namens stand, wenn sie auch nicht sogleich jetzt stattfand (§ 72, 3), doch jedenfalls in Beziehung zu diesem Siege über die Amalekiter; Moseh nannte nämlich den Hosea (הוֹשֵׁעַ d. i. Rettung, Hülfe), der wirklich als eine Hülfe für Israel sich bewährt hatte, Josua (יְהוֹשֻׁעַ d. h. Jehovah ist Hülfe, LXX: *Ἰησοῦς*), um zu bezeugen, woher die Hülfe durch ihn gekommen. Zugleich hat die Namensändrung aber auch eine prophetische Bedeutung. Sie ist die Weihe zu einem neuen Lebensberuf, den Josua jetzt angetreten hat, der sich in der Zukunft noch herrlicher entfalten soll, als es jetzt im Anfange schon geschehen ist; — und der neue Name bringt den Charakter des neuen Berufes zum Bewusstsein. — **Chur** tritt uns wiederholt (K. 24, 14; 31, 2) als ein hochangesehener Mann und Gehülfe Moseh's entgegen. Josephus (ant. II, 2, 4) bezeichnet ihn nach jüdischer Tradition, die viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, als Gemahl der Mirjam, der Schwester Moseh's. — Die Stellung Moseh's mit **emporgehobener Hand** sieht man häufig als die Stellung eines Betenden an. Diese Auffassung hat aber keine Berechtigung in der Urkunde, und ist nicht minder deshalb unzulässig, weil sie die Bedeutung des Gebetes in einer Weise veräusserlicht, die auch im alten Testament keine Analogie hat. Die Kraft des Gebetes liegt in der Intention des Geistes zu Gott, nicht in der Erhebung der Hände zu Gott, und insofern jene Intention eines Ausdrucks und Vehikels bedarf, ist es das Wort des Gebetes. Die Stellung Moseh's mit erhobener Hand ist vielmehr die Stellung des Befehlshabers, der den Kampf lenkt und dirigirt; — diess ergiebt sich schon aus dem Umstande, dass die Erhebung der Hand nur Mittel ist für die Erhebung des Stabes, der als siegbringendes Panier den Kämpfern Israels vorgehalten wird. Nicht um von Jehovah Hülfe zu erflehen, wird Hand und Stab emporgehalten, sondern um Israel Jehovah's Hülfe zuzusichern und zu vermitteln. Er ist ein Zeichen nicht für Jehovah, sondern für Israel, aber von Jehovah, dessen Mittler Moseh ist. So lange daher Israels Kämpfer den Stab Gottes, durch den schon so viele Wunder geschehen sind, emporgehoben sehen, strömen ihrem Glauben göttliche Kräfte der Zuversicht und des Sieges zu, dass sie stark werden, Amalek zu schlagen in der Kraft des HErrn. Aber der Mittler dieser Kräfte ist nur ein schwacher Mensch. Bei der langen Dauer des Kampfes ermüdet sein Arm fast bis zur Lähmung, so dass er Arm und Stab muss sinken lassen; und mit ihnen sinkt auch Muth und Zuversicht Israels, dessen schwacher Glaube noch eines äussern, sinnlichen Zeichens bedarf. Dass diese Auffassung die richtige ist, ergiebt sich auch aus Vs. 9, wo Moseh zu Josua sagt: Ziehe du aus zu streiten mit Amalek, ich dagegen will stehen auf der Spitze des Hügels mit dem Stabe Gottes in meiner Hand; — das bestätigt sich ferner aus Vs. 15, wo Moseh den als Denkmal errichteten Altar Jehovah Nissi (Jehovah mein Panier) nennt. Diese Benennung hat ganz denselben Zweck, wie die Aendrung des Namens Hosea (Hülfe) in Josua (Jehovah ist Hülfe). Nicht Josua ist Hülfe für Israel, sondern Jehovah durch ihn, — nicht Moseh oder sein Stab ist Panier des Sieges für Israel, sondern Jehovah durch ihn. Jehovah ist Panier, der Stab ein Symbol desselben, aber die Hand Moseh's trägt dies Panier. Darum spricht auch Moseh Vs. 16: „Die Hand ist am Paniere Jah's", —

denn dass hier כֵּס statt כֶּסֶא (= כִּסֵּא), das ohnehin sonst nicht vorkommt, zu lesen ist, halten auch wir mit den meisten Auslegern für sehr wahrscheinlich. — Wenn Moseh Befehl erhält, das eben Vorgefallene zum Gedächtniss in **das Buch** (בַּסֵּפֶר) einzutragen, so zeigt der Artikel, dass nicht irgend welches Buch gemeint ist, sondern ein bestimmtes Buch, das entweder bereits schon angelegt war, oder dessen Idee und Plan doch schon in der Seele Moseh's feststand. So viel ersehen wir wenigstens aus dieser Stelle schon, dass Moseh selbst die Hauptmomente aus der Geschichte der Führung Israels in ein Buch aufgezeichnet hat, wenn auch dies Buch nicht nothwendig der Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt und Redaction zu sein braucht (Hengstenberg, Beitr. III, 151 ff.). — Wenn dann Jehovah ferner Moseh befiehlt, dem Josua die einstige Ausrottung Amalek's anzuempfehlen, so tritt es jetzt schon hervor, dass derselbe zum Nachfolger Moseh's bestimmt ist, und es bestätigt sich, was wir oben über die Aendrung seines Namens gesagt haben.

4. Streitig ist, ob der **Besuch Jetro's** noch in die Zeit des Aufenthaltes zu Rafidim, oder erst in die nächste Station (die Wüste Sinai) fällt. Für Ersteres wird geltend gemacht, dass der Aufbruch aus Rafidim erst im folgenden Kap. 19, 2 berichtet ist; für Letzteres, dass ausdrücklich gesagt wird (18, 5), Jetro habe dem Moseh Weib und Kind gebracht „in die Wüste, wo er gelagert war am Berge Gottes". Jenes lässt sich nur behaupten, entweder wenn man annimmt, dass der Berg Gottes hier ein andrer heiliger Berg sei, als der Berg Gottes in Horeb bei K. 3, 2, und der „Berg" bei K. 19, 2 f., auf den Moseh „zu Gott" hinaufgeht (nämlich der Gesetzesberg) — oder aber, wenn man annimmt, der Lagerplatz zu Rafidim sei in solcher Nähe des Sinai gewesen, dass man auch diese Stätte schon als eine Lagerstätte am Berge Gottes hätte bezeichnen können. Beide Auskunftsdeutungen erscheinen uns als unmögliche. Gegen die letztgenannte ist einzuwenden, dass Rafidim und die Wüste Sinai doch immer, mag man beide einander auch noch so nahe rücken, zwei verschiedene Stationen sind, und dass es doch eine gar zu arge Confusion wäre, Rafidim als den Lagerplatz am Berge Gottes zu bezeichnen, und dann im Folgenden (19, 2) fortzufahren: „Sie brachen auf von Rafidim und kamen (also doch wenigstens eine Tagereise später) in die Wüste Sinai und lagerten sich daselbst dem Berge (Gottes) gegenüber." Sollte man da nicht meinen, sie hätten sich auf dieser Tagereise eher vom Berge Gottes entfernt, als demselben genähert. — Die andre Meinung, dass der Berg Gottes in Rafidim zu unterscheiden sei von dem Berge Gottes in der Wüste Sinai vertritt K. Ritter (Erdk. XIV, 741). Er bezieht den Berg Gottes, wo Jetro mit Moseh zusammentraf, auf den Serbal, der schon jetzt als Stätte heidnischer Gottesverehrung Berg Gottes geheissen habe, und unterscheidet ihn von dem Gesetzesberge, der erst durch die Gesetzgebung den Namen Berg Gottes (nämlich des wahren Gottes) erhalten habe. Diese Ansicht glaubt er stützen zu können einerseits durch K. 19, 2, wo der Berg Sinai, weil er durch die Gesetzgebung noch nicht zum heiligen Berge geworden sei, nur ganz einfach „der Berg", noch nicht der „Berg Gottes" genannt werde. Allein schon Lepsius (S. 428) verweist ihn auf den folgenden 3. Vers, dem gemäss Moseh sogleich auf den Berg „zu Gott" hinaufsteigt, und Jehovah ihm vom Berge zurief etc. Wir fügen dieser Verweisung noch die auf K. 3, 1. 12; 6, 27 hinzu, durch welche nicht minder schlagend die Nichtigkeit dieser Ritter'schen Argumentation erwiesen wird. Noch verwerflicher ist die Annahme, dass der Serbal der Berg Gottes geheissen habe, „weil er ein den Amalekitern und Philistäern geheiligter Berg" gewesen sei. War er dies, was allerdings aus manchen Gründen (§ 42) wahrscheinlich ist, und hiess er wirklich schon bei den Amalekitern Berg Gottes (sie würden ihn wohl eher Berg Baals ge-

nannt haben), so ist es doch völlig undenkbar, dass der biblische Sprachgebrauch diesen Namen ohne Weitres adoptirt habe, um so mehr, als er selbst vorher (Ex. 3, 1; 6, 27) einen andern Berg (als Anbetungsstätte des wahren Gottes) so bezeichnet hatte. Wie aber der Ausspruch Jetro's zu Rafidim (18, 11): „Nun weiss ich, dass Jehovah grösser ist denn alle Götter" dafür hat ausgebeutet werden können, begreife ich nicht. In der That, die unglücklichste aller Auskünfte ist die von Ritter empfohlene. Viel mehr würde sich jedenfalls eine ältere Auffassung empfehlen, nämlich die, dass der Fels zu Rafidim, aus welchem Moseh Wasser herausschlug, auch Berg Gottes genannt worden sei, weil Jehovah auf demselben vor Moseh gestanden hatte (17, 6). Aber auch diese Auskunft ist unzulässig, denn ein Fels ist noch kein Berg, — und, was die Hauptsache ist, wie der Gesetzesberg ein Unicum in der Geschichte ist, so muss auch seine Benennung als Berg Gottes ein Unicum in der Sprache sein und bleiben. —

So werden wir also zu der andern Annahme genöthigt, dass der Besuch Jetro's nicht in die Zeit des Aufenthaltes zu Rafidim, sondern erst in die Zeit des Aufenthaltes auf der nächstfolgenden Station (der Wüste Sinai) fällt. Aber wie ist dies mit Kap. 19, 2 zu vereinigen? Nur so, dass der Bericht über Jetro's Besuch zwar eine chronologisch ungenaue, aber doch eine sachlich richtige und angemessene Stelle einnimmt, d. h. dass er der strengen Zeitfolge nach besser erst hinter K. 19, 2 oder vielleicht an einem noch spätern Orte angebracht worden wäre, durch überwiegende sachliche Motive aber hieher gestellt sei. Für unser (lediglich historisches) Interesse macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob diese das chronologische Moment hinter das sachliche zurücksetzende Inversion von einem spätern Ergänzer der pentateuchischen Urschrift, oder von einem einheitlichen Verfasser des ganzen Pentateuchs beliebt worden sei. Wir können deshalb diese Frage unerörtert lassen, haben aber das Interesse nachzuweisen, das den Einen wie den Andern zu einer solchen Inversion veranlassen konnte. Dies hat aber schon Ranke (Untersuchungen über den Pent. I, 83) in seiner umsichtigen Weise gethan: „Nicht Raphidim, sagt er, sondern der Berg Gottes wird als der damalige Lagerplatz der Israeliten genannt (Vs. 5). Auch der Zustand, in dem wir das Volk erblicken, spricht nicht für den flüchtigen Aufenthalt in Raphidim — von der Ankunft in der Wüste Sin bis zur Ankunft in der Wüste Sinai verfliesst nur ein halber Monat — sondern für den längern Aufenthalt am Sinai. Sonach tritt dieses Kapitel aus der chronologischen Ordnung heraus und enthält eine Anticipation. Da die bisherige Betrachtung uns ein völlig geordnetes Werk gezeigt hat, so fragen wir nach dem Grunde dieser befremdenden Erscheinung. Der Verf. steht auf diesem Puncte an einem bedeutenden Abschnitt, der von Exod. 19 bis Num. 10 sich erstreckend, die Geschichte der sinaitischen Gesetzgebung enthält. Alle Anordnungen dieses Abschnittes werden von Jehova durch Moses gegeben, tragen durchgängig den Charakter göttlicher Gebote. Anders verhält es sich mit dem Institut der Richter, dessen Entstehung K. 18 berichtet wird. Dieses geht nicht von Jehova aus, sondern von Jetro ... So bietet sich die Vermuthung dar, dass der Verf. dieses menschliche Institut von dem folgenden göttlichen absondern, und dieses schon durch die Stellung bezeichnen wollte."

Wir haben dieser trefflichen Auseinandersetzung noch Einiges zu ihrer weitern Begründung hinzuzufügen. Zunächst bemerken wir, dass die chronologische Inversion keine vollständige, sondern nur eine theilweise, keine unvermittelte sondern eine hinlänglich vermittelte ist. Denn der Anfang des Berichtes über den Besuch Jetro's (18, 1—4) gehört allem Anschein nach auch chronologisch ganz genau an die Stelle, wo er eben steht. „Und es hörte Jetro Alles, was Gott gethan hatte an Moseh und Israel etc.," denn bei diesem „Allem, was Gott gethan an Mosch und Israel", hat man doch wohl

gewiss auch und zu allernächst an den unmittelbar vorher berichteten Sieg über Amalek zu denken. Erst die Kunde von diesem Siege mochte Jetro überzeugen, dass er seine Tochter und seine Enkel unbesorgt und ungefährdet zu Moseh zurückbringen könne. Ehe er im Lager ankam, war dasselbe aber gewiss schon von Rafidim aufgebrochen und bis in die Wüste Sinai vorgerückt. Nehmen wir an, was aus schon erwähnten Gründen (§ 11, 6) wahrscheinlich ist, dass Jetro jetzt jenseits des älanitischen Busens wohnte, so kann leicht zwischen dem Siege über Amalek und der Ankunft Jetro's im Lager „am Berge Gottes" ein Monat und länger vergangen sein, und diese Ankunft fällt dann nicht einmal in die allererste Zeit des Aufenthaltes am Sinai, nicht vor die Promulgation d sinaitischen Grundgesetzes sondern nach derselben. Noch durch eine andre Betrachtung lässt sich vielleicht unsre Auffassung stützen. Als Moseh Weib und Kind bei seinem Schwiegervater zurückliess, hat er doch gewiss mit ihm eine Verabredung getroffen, wann, wie, wo und unter welchen eventuellen Umständen er dieselben zurückzunehmen beabsichtige. Nach Exod. 3, 12 wusste er mit Bestimmtheit, dass er zum Sinai zurückkehren und dort längere Zeit sich aufhalten werde. Hat es nun nicht alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass er seinen Schwiegervater beschieden hat, ihm dorthin Weib und Kind zurückzubringen? — Noch entscheidender für unsre Auffassung sind die Gründe, welche sich aus der Geschichte des israelitischen Zuges selbst ergeben. Zwischen der Ankunft in der Wüste Sin und der Ankunft in der Wüste Sinai liegen nur 14 Tage (16, 1 u. 19, 1). Von diesen 14 Tagen absorbirte der Aufenthalt in der Wüste Sin (nach 16, 22 ff.) allein sieben Tage (§ 40). Folglich kann der Aufenthalt zu Rafidim nur ein kurzer und flüchtiger gewesen sein, der (da ohnehin der Kampf gegen Amalek einen vollen Tag wegnahm, K. 17, 12) durchaus keinen Raum lässt für die Entfaltung der zeitraubenden Ereignisse, von denen K. 18 berichtet, — einmal der ausführlichen, vertraulichen Unterhaltung Moseh's mit Jetro in Vs. 8 ff, dann der feierlichen Opfer, die Jetro darbringt und des festlichen Bundesmahls Jetro's mit den Aeltesten Israels (Vs. 12), ferner des tagelangen Gerichtssitzens Moseh's (Vs. 13) und endlich der zeitraubenden Organisation der neuen Einrichtung, die auf Jetro's Rath eingeführt und nach Deut. 1, 13 durch Volkswahl bewerkstelligt wurde. Auch K. 18, 27 will sich nicht recht zu der gegnerischen Auffassung reimen. Fand Jetro's Besuch zu Rafidim statt, so führte ihn seine Rückreise dieselbe Strasse, die Moseh zog, — und da auch Moseh gleichzeitig von Rafidim aufgebrochen sein muss, so lässt sich nicht absehen, warum Jetro nicht in der Begleitung Moseh's blieb, bis ihre Wege sich von einander schieden. — Dass Jetro's Besuch nicht in den Aufenthalt zu Rafidim, sondern erst in die Zeit der Lagerung am Sinai (d. h. nach ihm am Fusse des Serbal) falle, behauptet auch Lepsius (Briefe S. 437). Wenn er aber den Fehler in der Reihenfolge darin sucht, dass K. 19, 1. 2 ein fremdes Einschiebsel sei, oder wenn dies nicht, — vor K. 18 gestanden haben müsse, so können wir ihm darin nicht beistimmen; ebenso wenig, wenn er den Besuch Jetro's gleich in die erste Zeit des Aufenthaltes am Sinai setzt, d. h. in die Zeit, welche zwischen der Ankunft und der Gesetzespromulgation liegt (nach ihm die drei ersten Tage). Denn wir können nicht glauben, dass Alles, was sich an den Besuch Jetro's knüpft, in diesen drei Tagen (und es hätten, wenn seine Deutung von 19, 11. 15 richtig wäre, nicht einmal drei, sondern nur zwei Tage dazwischen gelegen, denn es heisst Vs. 11. 15 nicht am vierten Tage, sondern am dritten Tage) hätte absolvirt werden können. Und noch weniger können wir glauben, dass diese zwei oder drei Tage, welche zur Vorbereitung auf die Gesetzespromulgation bestimmt waren, durch so zeitraubende, geräuschvolle und störende Beschäftigungen (wie das Bundesmahl Jetro's mit den Aeltesten

Israels, das tagelange Gerichtssitzen Moseh's zur Schlichtung der Streitigkeiten, die Wahl und Installation der neuen Richter) eingenommen worden seien. — Schliesslich bemerken wir noch, dass auch Josephus (ant, 3, 2—5) schon den Text so verstanden hat, dass Jetro's Besuch erst nach der Lagerung am Sinai stattfand.

Noch zwei Bedenken hat die Kritik gegen die Glaubwürdigkeit unseres Berichtes vorgebracht. Vatke (bibl. Theol. I, 206) nimmt die **Decimaleintheilung** bei der neuen Einrichtung als unangemessen und ungeschichtlich in Anspruch. Dies Bedenken hat Hengstenberg (Beitr. III, 415 ff.) gründlich beseitigt, indem er nachweist, wie die neue Einrichtung nur die Erneuerung eines alten, in der Organisation des nomadischen und patriarchalischen Gemeinwesens natürlich begründeten Instituts ist. Schon in Aegypten war der patriarchalische Gerichtsorganismus, wovon der Vorfall Exod. 2, 11 ff. Zeugniss ablegt, einigermaassen in Verfall gerathen. Beim Auszuge tritt ein monarchisches Princip durch Moseh repräsentirt, in das israelitische Gemeinwesen ein; alle gerichtliche Autorität concentrirt sich daher in Moseh. Jetro's Rath giebt aber Veranlassung zur Wiederherstellung des alten Gerichtsorganismus und zur Eingliederung desselben unter das neue monarchische Princip. Dass die neue Einrichtung im Wesentlichen mit der alten, zeitweilig ausser Uebung gekommenen Sitte zusammenfällt, ergiebt sich aus Folgendem: Dass אֶלֶף (tausend) häufig zur Bezeichnung einer grössern, natürlichen Stammabtheilung vorkommt, beweisen alle Lexica, und dass hier der Zahlwerth nur ein ungefährer, kein mathematisch genauer ist, versteht sich von selbst. Warum kann dasselbe Gliederungsprincip nicht auch noch weiter nach unten in derselben Weise durchgeführt gewesen sein, so dass Gruppen von ungefähr 100, 50 und 10 Individuen grössere und kleinere Familiengruppen mit je einem gemeinschaftlichen richterlichen Oberhaupte bildeten? Wird ja doch im Arabischen die Familie geradezu عشيرة von der Zehnzahl genannt, obwohl die Familie nicht immer gerade aus zehn Personen besteht. Dass der auf Jetro's Rath eingeführte richterliche Organismus sich auf das Engste an die Stamm- und Familiengliedrung anschloss, wird in Deut. 1, 13. 15 auch noch ausdrücklich berichtet.

Ferner findet de Wette (Einl. § 156, 2) einen **Widerspruch** darin, dass Deut. 1, 6—18, wo ebenfalls von der Einführung des richterlichen Organismus gehandelt wird, Jetro's gar nicht erwähnt wird, — und auch Köster (Die Proph. d. a. u. n. Test. S. 23) sagt: Nach Exod. 18, 17 räth Jethro, Richter über das Volk nach dem Decimalsystem anzustellen, und nach Deut. 1, 15 trifft Moseh die Einrichtung auf Gottes Geheiss; man sieht also, wie der gute Rath eines Freundes als Gottes Wort betrachtet wurde.“ Allein dass in Deut. 1, 15 die Einrichtung auf Gottes Geheiss zurückgeführt werde, ist geradezu eine Unwahrheit, und wie nichtig der von de Wette geltend gemachte Widerspruch ist, erkennt selbst Stähelin (krit. Untersuchungen ü. d. Pent. S. 79) an: „Dass das Deut. den Jethro nicht erwähnt, begründet durchaus keinen Widerspruch, denn es sollte hier nur das Dass, nicht das Wie der Einsetzung der Richter berücksichtigt werden.“

5. Kap. 19, 1 wird berichtet: „Im dritten Monde (בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי) nach dem Auszuge der Kinder Israel aus Aegypten, **an diesem Tage** (בַּיּוֹם הַזֶּה) kamen sie in die Wüste Sinai.“ Welch ein Tag ist damit gemeint? Fast alle Ausleger von Jonathan an haben mit Berufung auf die ursprüngliche und zu allen Zeiten geltende Bedeutung von חֹדֶשׁ = novilunium, (1 Sam. 20, 5. 18. 24; Hos. 5, 7; Amos 8, 5; Jes. 1, 13. 14; 2 Chron. 2, 3; 8, 13; Neh. 10, 34 etc.) es vom Tage des Neumondes verstanden (Ge-

senius im Thes. p. 449: tertio novilunio i. e. calendis mensis tertii). Dagegen hat aber neuerdings Lepsius (Reise S. 436f.) entschieden protestirt*). Es müsse dann, meint er, wie Exod. 40, 2. 17; Num. 1, 33. 38 בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ heissen. Dass dies die genauere Ausdrucksweise ist, wird Niemand läugnen, aber damit ist nicht ausgeschlossen, dass nicht auch die ungenauere Ausdrucksweise (wie hier und in Num. 9, 1; 20, 1) gebraucht werden konnte, zumal hier, wo ein Missverständniss durch den Zusatz ביום הזה ausgeschlossen war. Wenn er dann weiter behauptet: auch die jüdische Tradition könne es nicht so verstanden haben, da dieselbe die sinaitische Gesetzespromulgation, welche nach Exod. 19, 11. 15 auf den dritten Tag nach der Ankunft am Sinai falle, auf den 50. Tag seit dem Auszuge, d. h. auf den fünften oder sechsten Tag des dritten Monats setze, und demnach den zweiten oder dritten Tag des Monats als den Tag der Ankunft angesehen haben müsse, — so ist er augenfällig im Irrthum. Denn nirgends steht geschrieben, dass der dritte Tag vom Momente der Ankunft am Sinai gezählt worden sei, vielmehr ist diese Deutung durch den Context unzweifelhaft ausgeschlossen. Bald nach der Ankunft, wahrscheinlich erst (wegen der Ermüdung von der Reise) am zweiten Tage, steigt Moseh auf den Berg, und empfängt hier die Präliminarien der Bundschliessung (Vs. 3—6). Nachdem er vom Berge herabgestiegen, versammelt er die Aeltesten, um ihnen Jehovah's Worte zu verkünden (dritter Tag). Dann bringt er Jehovah die Antwort des Volkes und empfängt den Befehl, das Volk auf den dritten Tag von da an (also am 5. oder 6. Tage des Monats) zur Gesetzespromulgation zu bereiten. So kommt also ganz richtig der 50. Tag nach dem Auszuge, der 5. oder 6. nach der Ankunft am

*) Auch Hengstenberg (Beitr. III, 363) und Bertheau (Sieben Gruppen S. 62) wollen, obwohl in ganz anderm Interesse von einer Uebersetzung des חדש durch Novilunium nichts wissen. Ihr Interesse ist gegen die Behauptung Hitzig's (Ostern und Pfingsten S. 21 ff.) gerichtet, dass (im Widerspruch mit Exod. 12 u. a. St.) in Exod. 34, 18 die Feier des Paschamahles nicht auf den 14., sondern auf den ersten des Monats Abib (בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב) festgesetzt sei. Neben einer Menge andrer, vollkommen richtiger und ausreichender Gründe gegen diese unerhörte Behauptung führen sie auch den an, dass im ganzen Pentateuch חדש nicht ein einziges mal in der Bedeutung „Neumondstag" vorkomme. Aber es ist dies doch unbestreitbar die erste und ursprüngliche Bedeutung des Wortes, und ebenso gewiss ist es, dass diese Bedeutung (s. die oben angeführten Stellen) sich durch das ganze alte Testament hindurch stets im Sprachgebrauche behauptet hat. Hengstenberg will übrigens keineswegs an unsrer Stelle irgend welchen, nicht näher bestimmten Tag des dritten Monats verstanden wissen, sondern, wie wir, den ersten dieses Monats, — aber er findet diese Bestimmtheit nicht in den Worten בחדש השלישי, sondern vielmehr erst in dem ביום הזה, wodurch nachträglich der unbestimmte Ausdruck „Im dritten Monat" seine genauere Bestimmung enthalte, denn „an diesem Tage" heisse „an dem Tage, da der Monat anfing." Die Unzulässigkeit dieser Deutung liegt auf der Hand, denn bezeichnete חדש nicht an sich den Anfang des Monats, so könnte der Zusatz „an diesem Tage" nimmermehr der erste Tag des Monats sein. Die Bemerkung Hengstenberg's, dass in diesem Falle das ביום הזה überflüssig wäre, hat schon Baumgarten (I, 2 p. 519) in ihrer Nichtigkeit dargethan: „Die völlig entsprechende Parallele Gen. 7, 13 beweist das Gegentheil. Das ביום הזה hebt den schon bezeichneten Tag mit Nachdruck hervor, und ist nur etwas schwächer als בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, welches gleichfalls sich auf einen schon bestimmten Tag und nicht etwa auf einen weitern Zeitraum zurückbezieht.

Sinai heraus, und es zeigt sich, dass die jüdische Tradition das ביום הזה ebenso verstanden hat, wie wir. — Lepsius bezieht seinerseits das ביום הזה auf den Tag der Schlacht gegen Amalek (denn, meint der gelehrte Kritiker, K. 19, 1. 2 stehe am unrechten Platze und müsse vor 18, 1 gestellt werden). Also an demselben Tage, an welchem Israel vom frühen Morgen bis zum späten Abend (17, 9. 12) den harten Kampf gegen Amalek kämpfte, an welchem Moseh selbst durch das Emporhalten der Hände bis zur Lähmung ermattet war (17, 12), — an demselben Tage, obwohl die Sonne schon längst untergegangen war (17, 12), baute Moseh nicht nur noch einen Altar zu Rafidim (17, 15), sondern an demselben Tage nach Erbauung des Altars liess er auch noch das theils durch Angst und Schrecken, theils durch 12stündigen Kampf ermattete Volk aufbrechen und durch den Wady Aleyat zum Sinai-Serbal marschiren; — ja noch an demselben Tage stieg Moseh trotz aller leiblichen und geistigen Anstrengung, die er durchgemacht, auf den 6342 Fuss hohen Gipfel des furchtbar steilen Serbal, unterhielt sich dort mit Jehovah, stieg dann noch an demselben Tage den Berg wieder hinab (wobei es ihm doch hoffentlich nicht wie dem mit frischen Kräften hinaufgestiegenen Aegyptologen ging, der von sich und seinen Begleitern erzählt (S. 332): „Wir mussten wie die Gemsen von Block zu Block hinabspringen und kamen auf diesem unwegsamen Pfade, dem beschwerlichsten und ermüdendsten, den ich je in meinem Leben betreten habe, nach zwei und einer halben Stunde mit zitternden Knieen bei unserm Zelte an"), — und nach alle Dem kann der unermüdliche Moseh noch nicht sein Tagewerk beschliessen, noch an demselben Tage versammelt er auch die Aeltesten des Volkes, und berichtet dann endlich noch die Antwort des Volkes an Jehovah, — Alles בַּיּוֹם הַזֶּה, denn das Alles geschah noch am Tage der Ankunft, mit welchem die dreitägige Vorbereitungszeit für die Gesetzespromulgation begann. — Sic! Nun sage noch Einer, Lepsius glaube nicht an Wunder! Aber so ist es die Art dieser Kritiker: das wirkliche Wunder (z. B. die Versüssung des bittern Brunnens zu Marah, und das Hervorschlagen des Wassers aus dem Felsen zu Rafidim) wird als ein ganz natürlicher Vorgang gedeutet, und der einfachste und natürlichste Vorgang von der Welt, wozu wahrlich kein Wunder nöthig war, wird so gedeutet, dass er nur unter Voraussetzung der colossalsten Wunder denkbar ist!

Geographische Orientirung über den Weg nach Rafidim und die Lage des Sinai.

§ 42. Wie sich der Zug der Israeliten von Ayun Musa bis zur Ebene el-Kaa mit ziemlicher Sicherheit bestimmen lässt, so auch im Allgemeinen der Weg von hier bis zum Sinai. Vom Nordende der Ebene el-Kaa aus (mag nun hier die Station „am Schilfmeer" oder die Station in der Wüste Sin zu suchen sein) bot sich den Israeliten, wie dem heutigen Reisenden, die Wahl zwischen drei Wegen nach dem Dschebel-Musa als dem zur Gesetzgebung bestimmten Berge (§ 45) dar. Sie konnten auf der Meeresebene el-Kaa weiter nach Süden bis zum Wady-Hebran vordringen und dann nach Osten umwendend durch diesen Wady, im Süden der Serbalgruppe, nach dem Sinai zu wandern. Das ist der Weg, den Kosmas der Indienfahrer (im 6. Jahrh.) die Israeliten ziehen

lässt. In seinem Anfange bequemer als die andern, wird er aber im weitern Verfolg so mühevoll, dass der der Gegend kundige Moseh ihn schwerlich gewählt haben wird. Auch die nördlichere Strasse, welche durch den Wady Nasb auf die nördlich von der Serbal- und Sinaigruppe liegende Hochebene Debbet er-Ramleh führt, wird trotz ihrer grössern Bequemlichkeit kaum gewählt worden sein, weniger vielleicht noch wegen des Umweges und ihres Wassermangels, als vielmehr wohl, weil sie dann den Vexationen der hier hausenden wilden Amalekiterhorden ganz unmittelbar ausgesetzt gewesen wären[1]). Die nächste, wasserreichste und sicherste Strasse führt aber durch die Wady's Mokatteb, Feiran und es-Scheikh ziemlich geraden und bequemen Weges zum Dschebel Musa, und es ist kaum noch ein Zweifel daran berechtigt, dass, wie jetzt einstimmig alle Reisenden und Ausleger annehmen, die Israeliten dieses Weges gezogen sind. Wir verweilen daher etwas länger bei der Beschreibung desselben.

Etwas weiter nach Süden hin als der Wady Nasb mündet in die Ebene el Kaa der Wady Mokatteb, der durch seine zahlreichen alten Felsschriften so berühmt geworden ist und denselben auch seinen Namen (= Inschriftenthal) verdankt[2]). Er zieht sich in einer Breite von meist nur $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{2}$ Stunde zwischen felsigen Bergzügen in südsüdöstlicher Richtung 4—5 Stunden lang hin und vereinigt sich dann mit dem ebenfalls in die Ebene el-Kaa mündenden Wady Feiran, welcher etwas mehr nach Osten hin sich wendend in etwa sechs Stunden Weges zu den nördlichen Vorbergen der Serbalgruppe führt. Das Feiranthal ist „das grösste, fruchtbarste, weiteste aller dortigen Thäler, das einzige mit einem noch heute lebendig und auf ein paar Stunden weit laufenden, klaren Bächlein, dessen wahrer Ursprung und Verschwinden unter dem Felsboden noch keineswegs genauer erforscht ist. Dies Wady Feiran ist die einzige mit zahlreichern Palmenhainen und Fruchtgärten, wie mit Ackerfeldern paradisisch geschmückte Oasenstelle jener Klippenwüste rings umher“[3]). — Aus dem obern und fruchtbarsten Theile des W. Feiran, da wo noch jetzt die Ruinen des alten Pharan Zeugniss ablegen von einer Zeit, welche die Fruchtbarkeit der Gegend besser zu benutzen verstand, als die heruntergekommene Gegenwart, mündet der eine Stunde Weges lange W. Aleyat im W. Feiran, und führt „als enges Gebirgsthal zu der Gruppe des majestätisch hohen Serbals, der alle Thäler mit seinen mehr als 6000 Fuss hohen Gipfeln weit überragt. Schon aus weiter Ferne her, von Elim, dient er dem aus Aegypten kommenden Wandrer als hohe Landmarke, hinter der eine Zeitlang die noch höhere aber fernere Gruppe des Sinai verborgen bleibt“[4]). — Etwas weiter östlich von den Ruinen

des alten Pharan steigt man aus dem W. Feiran zu dem grossen und weiten Wady es-Scheikh hinan, der mit halbkreisförmiger Krümmung auf etwa zehnstündigem Wege in die Ebene er-Rahah an der Nordseite der Centralgruppe des Sinaigebirges führt[5]).

1. Als den entscheidendsten Grund, der Moseh abhalten konnte, durch den **Wady Nasb** (= Kupferthal) seinen Weg fortzusetzen, giebt Ritter (Ev. Kal. l. c. S. 45) den Umstand an, dass zu jener Zeit schon in diesem Thale eine bedeutende ägyptische Kolonie behufs des dort eifrig betriebenen Bergbau's gehaust habe, die zu vermeiden er allen Grund hatte. „Denn hier ist es, wo am nördlichen Ausgange des W. Nasb, in welches sich schon Niebuhr verirrt hatte, von ihm die Baureste einer alten ägyptischen Kolonie entdeckt wurden. Diese bestehen aus einer Tempelruine und vielen Grabstellen und Steinblöcken, die mit hieroglyphischen Inschriften bedeckt sind. Sie sind von einer Gegend umgeben voll Höhlenresten eines alten Bergbaubetriebes mit Kupfergruben und Kupferschmelzen, die auf eine sehr alte, vormosaische Periode zurückweisen, in welcher schon 1000 Jahre zuvor (?!!) hier Bergbau betrieben ward, der noch zu Mose's Zeiten im Gange war, da der Name desselben Pharao zur Zeit des Auszuges, nämlich des Menephtha, mit vielen seiner viel ältern Vorfahren auf diesen Steindenkmälern sich in Hieroglyphenschrift vorfindet. Diese Stelle nennen die heutigen Beduinen Sarbat el-Khadim, d. i. Hügel der Ringe, weil die Königsnamen auf den Steinplatten nach ägyptischem, allgemein herkömmlichem Gebrauche mit Ringkreisen umzogen sind.“ (Näheres darüber vgl. in Ritter's Erdkunde XIV, 793 ff.). Diese Argumentation hat, da sie die unbedingte Richtigkeit der unannehmbaren Resultate Lepsius'scher Chronologie (§ 37, 1) voraussetzt, für uns wenig Gewicht; — und auch selbst, wenn damals schon, oder damals noch, ägyptische Kolonisten dort den Bergbau betrieben, so waren dieselben doch schwerlich mit einer so bedeutenden militärischen Besatzung versehen, dass daraus dem Zuge der Israeliten Besorgniss hätte erwachsen können.

2. Auch der **Wady Mokatteb** bietet in mehrern Seitenschluchten Spuren ägyptischen Bergbaus mit Tempelresten, Grubenpfeilern u. s. w., welche z. Th. noch ältere Königsnamen, als die zu Sarbat el Khadim an sich tragen. Dass in dem mosaischen Reiseberichte ihrer so gar nicht erwähnt wird, erklärt sich K. Ritter entweder daraus, dass dieser Bergbau als der ältere damals schon wieder verlassen gewesen sei, oder dass Israel daran vorübergezogen sei, ohne ihn zu bemerken, da er ziemlich verborgen in hintern Schluchten von Seitenthälern liegt. — Ein viel grösseres Interesse als durch seine Reste des Bergbau's hat aber der W. Mokatteb erregt durch die Fülle von Inschriften, welche in den Sandstein seiner Felsenwände, fast allenthalben wo nur Platz dazu war, eingegraben sind. Da solche Inschriften von völlig gleichem Charakter sich auch noch sonst häufig in den Umgebungen der sinaitischen Gebirgsgruppen finden, so hat man sie im Allgemeinen als **sinaitische Inschriften** bezeichnet. „Man findet sie, sagt Robinson I, 210, auf allen Strassen, die von Westen nach dem Sinai hinführen, und südlich bis nach Tur. Sie erstrecken sich bis an den Fuss des Sinai, oberhalb des Klosters el-Arbain ; man findet sie aber nicht auf Jebel Musa, noch auf dem jetzigen Horeb, noch dem St. Katharinenberge, noch im Klosterthale; während sie am Serbal bis zum Gipfel hinaufgehen. Bis jetzt hat man noch keine einzige östlich vom Sinai gefunden. Der Ort, wo die grösste Anzahl derselben sich findet, ist W. Mukatteb, „das beschriebene Thal“, durch welches die gewöhnliche Strasse nach dem Sinai geht, ehe sie den W. Feiran erreicht. Hier stehen sie zu Tausenden an den Felsen, besonders

an solchen Stellen, die den Reisenden und Pilgern während der Mittagshitze bequeme Ruheplätze darboten. Viele davon haben Kreuze bei sich, zuweilen augenscheinlich aus derselben Zeit wie die Inschriften selbst, zuweilen sichtbarlich spätern Ursprungs oder aufgefrischt. Die Schriftzeichen sind überall dieselben, die Inschriften gewöhnlich kurz, und meistentheils haben sie dieselben Anfangszüge. Einige griechische Inschriften sind hie und da mit untergelaufen.

Das älteste Zeugniss vom Vorhandensein dieser Inschriften lesen wir beim Indienfahrer Kosmas (um 530). Aber schon damals war jede geschichtliche Ueberlieferung von ihrem Ursprung und jede Fähigkeit, sie zu lesen und zu deuten, geschwunden. Kosmas selbst, hält sie auf Grund der Aussage einiger Juden, die sie gelesen haben wollten, für Reliquien des Durchzugs der Kinder Israel unter Moseh. Er sagt (nach Ritter XIV, 28): Als das Volk das geschriebene Gesetz Gottes durch Moseh daselbst erhalten, lernte es auch die Schrift zuerst kennen, und hatte während des langen dortigen Verweilens Ruhe und Zeit genug, sich in der Ausübung der Schreibekunst zu üben und zu unterhalten. Deshalb sehe man an allen Stationen, wo das Volk auf dem Sinaigebiete gerastet, die von den Bergen herabgestürzten Felsblöcke und die Felswände mit hebräischen Schriftzügen bedeckt. Die Schriftzüge enthielten nämlich Namen und Daten ihrer Reise, ihres Stammes, des Monats u. dgl. — Seitdem wurde die Aufmerksamkeit auf diese Inschriften erst wieder im vorigen Jahrhundert rege. Zahlreiche Abschriften wurden nach Europa gebracht; aber lange Zeit vergebens bemühten sich die Paläographen, sie zu entziffern. Einen glücklichen Anfang dazu machte erst 1839 Prof. Beer in Leipzig (vgl. Inscriptiones vett. ad montem Sinai servatae. Lps. 1840); Credner führte dann in einer Recension der Beer'schen Schrift (Heidelb. Jahrbb. 1841 S. 908ff.) die Untersuchung wesentlich weiter, und neuerdings hat Fr. Tuch (Versuch e. Erklärung von 21 sinait. Inschr. in der Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. III, H. 2 S. 129—215 Lpz. 1849) die Resultate seiner Vorgänger sichtend und berichtigend die Untersuchung so weit geführt, dass wohl nur noch wenig Wesentliches nachzutragen sein möchte. Beer führte die Inschriften, durch die öfter beistehenden Kreuze verleitet, auf christliche Sinaipilger aus den ersten Jahrhh. des Christenthums zurück. Aber dazu wollte schon dies wenig stimmen, dass alle von ihm entzifferte Namen rein heidnische waren und kein einziger christlicher oder jüdischer Name sich darunter fand. Von woher sollten auch die Pilger gekommen sein, die in Schriftzeichen schrieben, von denen nirgends sonst im ganzen Alterthum die geringste Spur und Analogie sich findet? — und anzunehmen, dass die Schreiber in der Halbinsel selbst gewohnt, erscheint, wenn sie Christen waren, unmöglich, da wir wissen, dass in den ersten Jahrhh. der Kirche von Christen fast nur Mönche und Einsiedler dort wohnten, deren Leben stets durch die wilden heidnischen Einwohner, die s. g. Saracenen, bedroht war. Tuch's Untersuchungen haben dagegen das sichre Resultat geliefert, dass der Dialect dieser Inschriften ein arabischer ist und dass ihre Verfasser der einheimischen Bevölkerung der Halbinsel, von wahrscheinlich amalekitischer Abstammung, angehörten. Ihre Religion erkennt er als sabäischen Gestirndienst und den Anlass zur Abfassung der Inschriften findet er in den Wandrungen der Bewohner zum Serbal behufs religiöser Festfeier auf diesem von Alters her dem Baal geheiligten Berge. Als die Zeit der Entstehung der Inschriften setzt er die letzten Jahrhh. vor und die ersten Jahrhh. nach Christo. Die Schwierigkeit, dass öfter Kreuze bei den Inschriften sich befinden, beseitigt er durch die in den meisten Fällen auf den ersten Blick sich bewahrheitende Annahme, dass sie später, von christlichen Pilgern etc. hinzugefügt worden sind, — ebenso wie müssige Hirtenhände späterer

Zeit Zeichnungen von Bäumen, Kamelen, Ziegen und hundert andern Dingen hinzugethan haben. Die Inschriften selbst enthalten meist nur einen kurzen Friedensgruss mit dem Namen des Schreibers.

3. Alle Reisenden sind entzückt von der paradisischen Lieblichkeit und Fruchtbarkeit des **Wady Feiran.** Lepsius (Briefe S. 332) nennt ihn das kostbarste Kleinod der Halbinsel, rühmt seine üppigen Palmen- und Tarfahwälder, die lieblichen Ufer des ihn durchrauschenden Baches, der unter Gebüsch und Blumen sich hinabwindet. „Alles, was ich bis dahin auf unserm Wege gesehen hatte und nachher noch sah, war nackte steinigte Wüste im Vergleich mit dieser fruchtbaren, wald- und wasserreichen Oase. Zum erstenmale, seit wir das Nilthal verlassen, wandelten wir wieder auf weicher, schwarzer Erde, mussten uns der überhängenden buschigen Zweige mit den Armen erwehren und hörten Singvögel im dichten Laube zwitschern.“ Mag der Verf. auch aus Zärtlichkeit für die Israeliten, die sich nach seiner Hypothese in dieser Gegend (als am Sinai) ein volles Jahr aufhielten, oder vielmehr aus Zärtlichkeit für diese seine Hypothese, etwas zu lebhafte Farben bei dieser Schildrung (in ihrem negativen Theile wenigstens ganz entschieden) aufgetragen haben, so steht doch ausser Zweifel, dass der W. Feiran zu den fruchtbarsten Partien der ganzen Halbinsel gehört (Vgl. Dieterici II, 31.). Der fruchtbarste Strich des Thales liegt nach Lepsius (S. 334) zwischen zwei felsigen Hügeln, die sich mitten aus der Thalfläche erheben. Von diesen führt der obere, der vor den Eingang zum Wady es-Scheikh gelagert ist, den Namen el-Buêb; der andre, der an der Mündung des W. Aleyat sich erhebt, heisst Hererat. In der Nähe des Letztern lag die alte volkreiche Stadt Pharan, die Cl. Ptolemaeus in der Mitte des zweiten Jahrh. schon in seine geographischen Tafeln eingetragen hat, und die später, zur Zeit des Kosmas, ein bedeutender christlicher Bischofssitz war. Auf dem Hügel Hererat, der von zwei Armen des Feiranbaches umflossen wird, stand ein stattlicher Klosterbau, dessen Stätte noch jetzt durch Ruinen bezeichnet ist. Unmittelbar hinter dem Klosterhügel fand Lepsius (S. 334) „das enge Thalbett ebenso steinig und wüste, wie die höhern Thäler, obgleich der Bach noch eine halbe Stunde lang den Reisenden zur Seite blieb. Erst bei der nächsten stärkern Thalwendung, die er el-Hessun (Burckh. Hosseye) nennt, erschienen noch einmal einige Palmengruppen. Hier verschwand der **Bach** in einer Felsenspalte ebenso plötzlich, wie er hinter dem Bueb hervorgebrochen war, und kam nicht mehr zum Vorschein.“ Nach Ritter (XIV, 739) ist der Bach heutzutage ein natürliches Ergebniss des Zusammenlaufs der Gewässer aus dem grossen Wady es-Scheikh und dessen vielen Neb enthälern.

4. Der Wady Aleyat führt an unzähligen Felsinschriften vorüber bis zu einem von Palmen umgebenen Brunnen, von welchem Lepsius (S. 333) die volle Aussicht auf die majestätisch sich erhebende Gebirgskette des **Serbâl** genoss. „Gesondert von allen übrigen Bergen und zu einer einzigen Masse vereinigt steigt der Serbal erst in mässig geneigter Böschung, dann in steilen zerklüfteten Felswänden, zu einer Höhe von 6000 Fuss über dem Meere (nach Rüppell 6342 F.) auf.“ „Wir mussten, sagt Lepsius (S. 330), um das südöstliche Ende des Berges herumgehen und ihn von hinten, von Süden besteigen, weil es weit über unsre Kräfte gegangen wäre, durch die Rim-Schlucht, welche steil und in gerader Linie zwischen den beiden östlichen Gipfeln herabfällt, die Höhe zu erklimmen... Nach einer Wandrung von fast vier Stunden langten wir auf einer zwischen den (fünf) Gipfeln sich ausbreitenden kleinen Hochebene an. Ein Weg führte über diese Fläche nach dem Rande der Westseite des Berges... Von hier aus senkte sich der Felsenpfad plötzlich an der zerrissenen Bergwand in einen wilden tiefen Gebirgskessel

hinab, um welchen die fünf Gipfel des Serbal im Halbkreis zu einer mächtigen Krone zusammentreten. Mitten in diesem Kessel liegen die Trümmer eines alten Klosters.“ Lepsius ging dann über die Fläche zurück und bestieg den südlichsten Gipfel, und dann den zweiten, der etwas höher zu sein schien. Den Rückweg machte er (vgl. bei § 41, 5), da es schon dunkel geworden, durch die steile Felsschlucht, die in gerader Linie zum Lager der Reisenden führte. Vgl. auch die lebensvolle Schildrung bei Dieterici II S. 31 ff. — Den Namen des Serbâl leitet Rödiger (zu Wellstedt's Reisen in Arab. Bd. II, letzte Seite) mit allgemeiner Zustimmung der Sprachkenner vom Arabischen سرب = palmarum copia und Baal ab = Palmenhain des Baal. Schon dieser Name weist auf die heidnische Verehrung hin, die ihm im Alterthum gezollt wurde; und die Inschriften, mit denen er bis zum Gipfel hin bedeckt ist, bezeugen, dass er der eigentliche Zielpunct jener volkreichen, festlichen Pilgerzüge war, deren Andenken in hunderttausenden von Inschriften auf allen Wegen, die zu ihm hinführen, an den Felswänden verewigt ist. In der That ist aber auch der Serbal für sabäischen Gestirndienst wie geschaffen. „Die fünf konisch hervorragenden, grausigen, schwer zu erklimmenden Felsspitzen des Gipfels erscheinen, sagt K. Ritter, eher geeignet, für die fünf pyramidalen Throne der fünf grossen Planeten gehalten zu werden, als für den Sitz des Einen Gottes: denn die beiden andern der sieben planetarischen Götter, die Sonne und der Mond, hatten unstreitig im Serbal selbst und in der nähern Umgebung ihre besondern Heiligthümer. Ein solches fand noch Antonius Martyr am Ende des 6. Jahrhunderts bei den dort einheimischen Bewohnern, die er Saracenen nannte. Und auch heute noch betreten die Beduinen vom dort wohnenden Stamme der Tawarah, wahrscheinlich die spätesten Abkömmlinge jener ältesten heidnischen Urbevölkrung, die vom Islam nur wenig angenommen haben, nur mit dämonischer Verehrung, barfuss und betend, die Spitzen, bringen bei glücklichen Ereignissen dort blutige Opfer dar und halten es für eine Entweihung des heiligen Berges, Fremdlinge dorthin zu führen.

5. Den **Wady es-Scheikh** (Schech) bezeichnet Ritter schon in der Ueberschrift der betreffenden Erläutrung (XIV, 645 ff.) als „das gekrümmte grosse Hauptthal und den Verbindungsspalt zwischen der Sinai- und der Serbal-Gruppe im Centralgebirge, und als die einzig bequeme Verbindungsstrasse zwischen beiden.“ Gleich hinter der Stelle, wo der felsige Hügel el-Buêb (Erl. 4) das Feiranthal auf eine kurze Strecke so sehr verengt, beginnt das noch grössere und breitere Scheikhthal, das seinen Namen von dem hier befindlichen Grab eines heilig gesprochenen arabischen Scheikh hat. Es beschreibt seiner Länge nach, sich nordöstlich, östlich, südöstlich und dann südlich biegend, nahezu einen vollkommenen Halbkreis von mehr als 10 Stunden Länge. Aus dem Feiranthale steigt dieser weite grosse Wady langsam aber fortwährend an, so dass er bei seinem Ausgangspuncte aus der Ebene er-Rahah am Fusse der Sinaigruppe mehr als 2300 Fuss höher liegt, als bei seiner Mündung in den Wady Feiran. In ihm sammeln sich die Gewässer der unzähligen Seitenwady's, so dass er einen grossen Theil des Jahres reich bewässert ist und viele Weidetriften mit zahlreichen Tarfahbäumen darbietet. Namentlich ist er der reichste und ergiebigste Fundort des heutigen Manna's. Keine Gegend der ganzen Halbinsel ist auch so stark bewohnt wie dieser Wady und seine vielen Nebenthäler. Ungefähr mitten in der Länge des Wady's, da wo er beginnt, seine östliche Richtung in eine südliche umzubiegen, verengt sich das weite Thal zu einem Defilé von nur 40 Fuss Breite zwischen den Klippen, die zu beiden Seiten als Granitwände emporstarren. In einem etwas breitern Theile dieses Passes zeigen die Beduinen einen 5 Fuss hohen Felsblock, der zu einem natürlichen Sitze einladet, und dem die Beduinen deshalb den Namen

Mokad Seidna Musa (des Herrn Moseh Ruhesitz) gegeben haben. Jenseits dieses Passes öffnet sich das Thal wieder, man zieht an einer Schlucht in der östlichen Felswand vorüber, in deren Hintergrunde der Mosesbrunnen (Bir Musa) mit trefflichem Wasser liegt. Eine Stunde vom s. g. Ruhesitze Moseh's gelangt man in ein zweites Defilé, wo in einer Seitenschlucht der Brunnen Abu-Suweirah (Abu-Szueir) liegt. Beim Heraustreten aus diesem Engpass erweitert sich das Thal von Neuem zu einer stattlichen Breite und führt nach etlichen Stunden Wegs in südlicher Richtung immer sanftaufsteigend in die Hochebene er-Rahah.

§ 43. Wie der bogenförmige Wady es-Scheikh dem Reisenden eine bequeme Verbindungsstrasse von der Gebirgsgruppe des Serbal zu der des Sinai darbietet, so sind diese unter sich verbunden durch das Joch der von W. nach O. streichenden Windsättel, die aber mit ihren schwierigen Felsenpässen wenig Einladendes haben, sich über sie hinweg einen nähern Weg vom Serbal zum Sinai zu suchen. Wir begnügen uns daher, den bequemern, wenn auch nicht gerade nächsten Weg zum vorläufigen Ziele der Wallfahrt Israels kennen gelernt zu haben, und schicken uns jetzt an, die Sinaigruppe selbst und ihre nächsten Umgebungen selbst zu recognosciren.

„Welchen Gipfel man auch als Schauplatz der Gesetzespromulgation sich denke, falsch bleibt immer die gewöhnliche Vorstellung, als ob am Fusse des Berges sich eine grosse Fläche ausbreite, wo das israelitische Volk habe stehen können. Vielmehr ist ringsum nur ein Gewirre von Thälern und Klüften, und schwerlich wird die ganze Nation unmittelbar Zeuge dessen, was auf dem Berge sich ereignete, gewesen sein.“ — So konnte noch vor nicht langer Zeit ein so umsichtiger Gelehrter wie Winer (Reallex. 2. Aufl. II, 550) mit vermeintlicher Gewissheit behaupten. Seitdem hat sich unsre Kenntniss der Umgebungen des Sinai so sehr gelichtet und gemehrt, dass wir jetzt nicht eine sondern zwei grosse, weite Ebenen in der unmittelbarsten Nähe des Gebirgsriesen kennen, die beide jenen Anfordrungen auf das Vollkommenste entsprechen.

Den Kern des Sinai- (et-Tur-) Gebirges bildet eine Gruppe von drei mächtigen parallel von N.-W. nach S.-O. laufenden Gebirgsstöcken. Der mittlere ist der Horeb; er hat zwei Gipfel, der nördliche heisst Ras es-Sufsâfeh, der südliche Dschebel-Musa. Der östliche Gebirgsstock führt den Namen Dschebel ed-Deir und der westliche Dschebel el-Homr. Letzterer erstreckt sich viel weiter sowohl nach Norden wie nach Süden hin als die beiden andern und erhebt sich im Süden zu dem höchsten Berge der ganzen Gruppe, dem Katharinenberg [1]). — An der Nordwand des Horeb schliesst sich dem breiten aus N.-O. kommenden Wady es Scheikh (§ 42, 5) die noch breitere Hochebene er-

Rahah an, und erstreckt sich zwei englische Meilen lang nach N.-W. hin, bis sie von den Gebirgspässen der Windsättel, die sich an den Dschebel el-Homr und das Hochplateau des sie nördlich begrenzenden Dschebel el-Fureia anschliessen, abgeschnitten wird [2]). In diese Ebene münden auch die beiden Thalschluchten, welche jene drei Gebirgsstöcke von einander trennen. Die westliche (zwischen Dsch. el-Homr und Horeb) heisst Wady el-Ledscha; im Süden hat sie keinen Ausgang, da hier der Dsch. Musa und der Dsch. el-Homr durch einen Bergsattel, von dem man zum Katharinenberge aufsteigt, mit einander verwachsen sind. Die zweite oder östliche Thalschlucht zwischen dem Horeb und dem Dsch. ed-Deir heisst Wady Schoeib; auch sie bildet eine Sackgasse, indem die beiden Berge durch ein sattelförmiges Mittelglied (den Hutberg oder Dschebel es-Sebaye) im Süden mit einander verbunden sind [3]). Dagegen biegt sich um die östliche und südliche Seite des Dsch. ed-Deir herum ein weites Thal, der Wady es-Sebaye, der als eine Fortsetzung des W. es-Scheikh angesehen werden kann, und ebenso wie dieser mit der Ebene er-Rahah in Verbindung steht. Dieser Wady bildet den einzigen, offenen und bequemen Zugang zu einer grossen und weiten Ebene, welche den Dschebel Musa im Süden amphitheatralisch umgiebt und an den westlichen Fuss des Katharinenberges stösst. Sie führt den Namen der Ebene Sebaye [4]).

Anm. Eine treffliche graphische Darstellung der Sinaigruppe ist dem Robinsonschen Reisewerke beigegeben. Mit ihr stimmt im Allgemeinen auch die Karte des Sinai, welche Laborde seinem Comment. géogr. einverleibt hat, die sogar (obwohl sonst hinter der Robinsonschen zurückstehend) eine von Robinson übersehene Partie genauer darstellt (nämlich die Ebene Sebaye).

1. Der mittlere Gebirgsstock (**Horeb**, Sinai, Dsch. et-Tur etc.) erhebt sich aus der Ebene er-Rahah als eine fast senkrechte Felsenwand, deren Gipfel den Namen **Ras es-Sufsâfeh** (bei Lepsius: Sefsâf) führt, zu einer Höhe von etwa 1500 Fuss über der Ebene und von 5366 Fuss über dem Meere. Der Gipfel ist dreigespalten, die mittlere Spitze ist kuppel-, die beiden andern sind kegelförmig. Von hier aus beherrscht der Blick die Ebene er-Rahah in ihrer ganzen Ausdehnung, und nicht minder einen grossen Theil des W. es-Scheikh. Alle drei Spitzen ragen über den mächtigen, langgestreckten Rücken des Gebirgsriesen etwa 500 Fuss empor. Dieser zieht sich fast eine kleine Stunde Wegs nach dem Südende hin fort und erhebt sich hier zu einem zweiten noch mächtigeren Haupte (von 7097 Fuss Höhe nach Russegger), dem sog. Mosesberge oder **Dschebel Musa.** Der Blick in die Ebene er-Rahah ist von hier aus durch den Ras es-Sufsafeh verdeckt, und auch der Blick nach der zu seinen Füssen liegenden südlichen Ebene es-Sebaye wird durch vorstehende niedrige Kieshügel einigermaassen beschränkt. — Der östliche Gebirgsstock, den Robinson Dschebel **ed-Deir**, Laborde aber Epistemiberg nennt, ist von nicht viel geringerer Ausdehnung und Höhe. — Mächtiger als beide, sowohl der Ausdehnung wie der Höhe nach ist der Dschebel

el-Homr. Sein höchster Gipfel im Süden des Gebirgsstockes erhebt sich nach Russegger's Messung zu 8168 Fuss Höhe über dem Meere.

2. Der **Wady er-Rahah** ist zwar auch vor Robinson von vielen Reisenden gesehen und betreten, aber von keinem besonders beachtet und in seiner Bedeutung für die Configuration der Sinaigruppe erkannt worden. Dies Verdienst gebührt, so sehr auch Laborde es verkleinern möchte (Comment. p. 41 f. im Append.), unstreitig erst Robinson (I, 145 ff.). Vom Pass der Windsättel von N.-W. gen S.-O. in die Ebene hinabsteigend wurde Robinson wie sein Begleiter Smith mächtig ergriffen von dem Anblick, der sich ihnen jetzt unerwartet darbot, und beide brachen unwillkührlich in die Worte aus: „Hier ist Platz genug für ein grosses Lager!" Vor uns lag, sagt Robinson, „eine schöne breite Ebene, die von rauhen ehrwürdigen Bergen von dunkelm Granit eingeschlossen war: wilde, nackte, gespaltene Spitzen und Kämme von unbeschreiblicher Erhabenheit. Etwa eine halbe Stunde weit nach hinten schloss die kühne, hehre Wand des Horeb, die senkrecht in drohender Majestät sich zu einer Höhe von 1200 bis 1500 F. erhebt, das Ganze. Es war eine herrlich erhabene Umgebung, ganz unerwartet und wie wir Aehnliches nie vorher gesehen; die Gedanken, die in dem Augenblick sich in unsre Seele drängten, waren fast überwältigend." Die ganze Ebene ist durchschnittlich $\frac{1}{3}$ bis $\frac{2}{3}$ (engl.) Meilen breit und zwei Meilen lang, umfasst also mehr als eine Quadratmeile (englischen Maasses) Flächeninhalt. Dieser Raum wird aber noch verdoppelt durch einen breiten Einbug im S.-W., der zum W. el-Ledscha führt, so wie im N.-O. durch die nicht viel weniger breite Fläche des W. es Scheikh, welche unter einem rechten Winkel mit der Ebene er-Rahah zusammenstösst und durch einen tiefen Giessbach von ihr getrennt ist.

3. Die westliche Thalschlucht **W. el-Ledscha** birgt in ihrem Hintergrunde das jetzt verlassene Kloster el-Arbain (d. h. die Vierzig sc. Märtyrer, über welche ein Näheres bei § 45, 1 zu vergleichen ist) mit seinen reichen Olivenpflanzungen. Berühmter ist die östliche Thalschlucht **W. el Schoeib,** von der aus gewöhnlich der Dschebel Musa bestiegen wird. Schoeib ist der arabische Name Jetro's (§ 11, 7); nach ihm wird das Thal benannt, weil bis dorthin die Heerden dieses Priesterfürsten in Midian auf die Weide getrieben worden sein sollen. Im Schoosse dieses Thales liegt das gastliche Katharinenkloster, das Asyl aller Sinaireisenden mit seinen fruchtbaren Gärten und Anlagen (vgl. Ritter XIV, 598 ff.).

4. Dass am südlichen Fusse des Dschebel Musa eine so weite, ausgedehnte Ebene liege, wie die **Ebene es-Sebaye** (Zbai bei Lepsius) sich später erwies, war allen frühern Reisenden, selbst auch dem sorgsam forschenden Robinson, entgangen. Die Ursache dieser auffallenden Thatsache liegt darin, dass von Dschebel Musa herab der Blick in sie kein besonders vortheilhafter ist, indem eine Reihe niedriger Kieshügel am Fusse dieses Berges die Ebene zwar nicht ganz verdeckt, aber doch auch ihre Bedeutung und ihren Umfang nicht gehörig erkennen lässt. Laborde hat das Verdienst, zuerst die Bedeutung dieser Ebene erkannt, und eine wenn auch ungenaue und verkümmerte Darstellung derselben in seine topographische Skizze des Sinai aufgenommen zu haben. Genauer und gründlicher untersuchten W. Krafft und F. A. Strauss die merkwürdige Ebene; vgl. des Letztern Sinai und Golgatha S. 136 und seine handschriftlichen Mittheilungen bei Ritter XIV, 596 ff. „Schroff senkt sich, sagt er, der Sinai gegen 2000 Fuss tief auf niedrige Kieshügel und dann auf eine breite Thalebene hinab, die im O. und S. amphitheatralisch sich erhebt... Hatten wir von der Höhe des Dschebel Musa dessen majestätische Lage bewundern müssen, so staunten wir jetzt von der Ebene

aus über die Erhabenheit des Altars Gottes, der in der grossartigsten Form jäh vor uns aufstieg.“ „An der Stelle, wo die Ebene sich mit dem Wady es-Sebaye vereinigt (im S.O. des Dsch. Musa) beträgt ihre Breite 1400 Fuss, am südwestlichen Fusse des Berges 1800 Fuss, dieselbe Breite hat sie in der Mitte; ihre Länge von O. nach W. beträgt 12,000 Fuss. Ihr Flächenraum ist also noch grösser als der der Ebene er-Raha (nach Robinson I, 156 hat diese 2700 Fuss in der Breite und 7000 Fuss in der Länge — freilich erlangt dieser Raum durch Hinzunahme der weiten Fläche des W. es-Scheikh fast die doppelte Ausdehnung). Nach Süden hin erhebt sich die Ebene es-Sebaye sehr allmälig, und auch die sie südlich begrenzenden Berge erheben sich sehr sanft und erreichen keine bedeutenden Höhen“, so dass sie mit diesen Bergen ein natürliches Amphitheater um den majestätischen Mosesberg herum bildet.

Graul (II, 218) schreibt: „Ich stieg über die Vorberge, die dem Dsch. Musa angelagert sind, und gelangte nicht ohne Beschwerde in die Thalebene Sebayeh, die sich in der Nähe bei Weitem stattlicher ausnahm, als sie mir von der Spitze des Dsch. Musa aus erschienen war. Ich wandte mich rechts hinauf mit dem guten Vorsatze, meine Wandrung so lange fortzusetzen, bis die Spitze des Dsch. Musa verschwinden würde. Da ich aber so ziemlich nüchtern ausgegangen war und die Sonne sehr heiss brannte, so wandte ich auf einer Stelle um, wo noch lange keine Aussicht dazu vorhanden zu sein schien; der Weg stieg immer höher hinauf zwischen den Bergen. Von da zurückkehrend zählte ich 1500 Schritt auf theilweis hügeligem und stets sanft ansteigendem Thalboden, und dann andre 1500 Schritt auf ebenem Boden bis zu dem Puncte, wo das Wady Sebayeh den Dsch. ed-Deir umbiegt, und die Spitze des Dsch. Musa auf eine kleine Strecke verschwindet. Ich ging, nachdem sie wieder frei hervorgetreten, noch etwa 1500 Schritt in das Wady Sebayeh hinein, und noch immer liess sich nicht absehen, wo sie sich wieder verbergen würde. Das Wady hat eine Breite von 2—400 Schritt, die sanfte Lehne der östlichen Bergeinfassung ungerechnet.“

§ 44. Wo in den Thälern und Ebenen, die wir an der Hand kundiger Führer durchwandert haben, sind nun die Stationen Dofkah, Alusch und Rafidim, wo der Lagerplatz in der Wüste Sinai zu suchen? — und welcher der Wüstenriesen, die wir kennen gelernt haben, ist der Gesetzesberg, der Berg Gottes in Horeb? Für die nähere Bestimmung von Dofkah und Alusch fehlen alle Anhaltspuncte, und viel besser steht es auch nicht mit der Station Rafidim. Nur so viel lässt sich mit ziemlicher Sicherheit behaupten, dass alle drei innerhalb des Weges, der uns von der Meeresebene el-Kaa aus bis zum Dschebel Musa geführt hat, liegen müssen. Nicht einmal aus der Zahl der Stationen verglichen mit der Länge des Weges dürfen wir uns erlauben, einen ungefähren Schluss auf die Entfernung derselben von einander zu machen, da uns unsre frühern Untersuchungen überzeugend belehrt haben, wie ungleich die Entfernung zwischen den einzelnen Stationen war: bald kaum eine Tagereise, bald drei und vielleicht noch mehr Tagereisen lang. Zu Rafidim fehlt es an Wasser und Moseh schlägt einen Wasserquell aus dem Felsen hervor. Aber was fördert uns das? Solcher Felsen, an denen

dies hätte geschehen sein können, bietet der Weg tausende dar; wir wissen nicht einmal, sollen wir auf Grund dieser Angabe eine besonders wasserleere Stätte suchen, die das Murren Israels uns begreiflich machen könnte; oder eine besonders wasserreiche Gegend, die dem Bewässrungswunder Moseh's entspräche? Denn wer sagt uns, ob der Quell, den Moseh aus dem Felsen hervorrief, nur für die Zeit des Aufenthaltes zu Rafidim, oder auch für zukünftige Zeiten fliessen sollte. Weiter lesen wir von der Schlacht Israels gegen Amalek und von einem Hügel, wo Moseh das Schlachtfeld überschauend stand. Aber der Wady Feiran und nicht minder der Wady es-Scheikh sind fast durchweg so breit, und der Hügel sind so viele auf diesem Weg, dass es unmöglich ist, irgend einen Punct auf dem Wege mit nicht voreingenommener Zuversicht als besser denn alle übrigen dazu passend hervorzuheben. Und ist es denn überhaupt auch unerlässlich, für einen solchen räuberischen Beduinenüberfall eine besonders weite und ausgedehnte Fläche als Schlachtfeld vorauszusetzen? Damit sind aber alle speciellen Data erschöpft, aus welchen wir hoffen könnten, Anhaltspuncte für die Bestimmung Rafidim's zu gewinnen. Es scheint also, dass wir für immer auf die Hoffnung verzichten müssen, die Stätte wiederzufinden, wo der Fels den Murrenden Wasser, und der erhobene Stab Moseh's den Kämpfenden Sieg gab. Nur eine Hoffnung bliebe noch als möglich, nämlich die, dass vielleicht noch einmal die alten Namen, Dofkah, Alusch, Rafidim (wofür es sonst manche Analoga giebt), ganz unerwartet aus dem Munde der Beduinen als treu bewahrte Reminiscenzen der ältesten Zeit auftauchten. Aber auch das werden wir kaum noch als möglich bezeichnen können, — in dem Theile der Halbinsel, der der bewohnteste und besuchteste ist, wo die Reisenden sich 1000mal jeden kleinsten Nebenwady, jede Schlucht, jeden Fels, jeden Hügel haben nennen lassen, ohne je einen Anklang an die alten Namen vernommen zu haben.

1. Unter den oben beschriebenen Umständen begnügen wir uns, die Vermuthungen der namhaftesten Reisenden und Ausleger über die **Lage von Rafidim** übersichtlich zusammenzustellen. Die westlichste Stellung unter Allen muss, da er den Serbal für den Gesetzesberg erklärt hat, Lepsius der Station Rafidim anweisen. Er verlegt sie nach el-Hessun (§ 42, 3), wo der Feiranbach plötzlich hinter einer Felsenspalte verschwindet und nicht wieder zum Vorschein kommt. Dorthin, meint er, an diese ihm wohlbekannte Stelle, führte Moseh das murrende Volk, und liess es hier zuerst Urgebirgswasser schmecken. Darauf reducirt sich das ganze Wunder zu Massah und Meribah (§ 41, 1). Aber auch abgesehen von der Trivialität dieser Wundererklärung, kann diese Ansicht nicht bestehen, denn die Urkunde führt uns an den Anfang, nicht an das Ende eines Quellflusses, und schon Ritter (XIV, 740) hat treffend entgegnet: „Unmöglich konnte Mosis Stab das Wasser da hervorschlagen, wo es sich in die Erde verliert, sondern da, wo es zu fliessen beginnt, sobald das Wasser des Wady Feiran überhaupt für

den Mosesquell gelten soll.“ Das eine halbe Stunde hinter el-Hessun beginnende Paradis zwischen den beiden Hügeln Hererat und el-Bueb (§ 42, 3) hält Lepsius für das damalige Besitzthum der Amalekiter, welche in der Furcht, Israel möge beabsichtigen, sie daraus zu verdrängen, Grund genug zum feindseligen Auftreten gegen Israel hatten. Weiter beruft sich Lepsius darauf, dass auch schon Eusebius und Hieronymus Rafidim ἐγγὺς Φαράν (prope Pharan) verlegt haben. Den zwingendsten Grund für seine Annahme findet er aber darin, dass Massah und Meribah ein „Fels in Horeb“ war, und dass Jetro hier seinen Schwiegersohn am „Berge Gottes in Horeb“ d. h. am Gesetzesberge (= Serbal) besuchte (§ 41, 4; 45, 3).

K. Ritter glaubt dagegen Rafidim weiter hinauf, eben in der fruchtbarsten Partie des Thales zwischen Hererat und el-Bueb suchen zu müssen (XIV, 739 ff.). Dann wäre etwa der Hügel Hererat die Stätte, auf der Moseh stand, als Israel gegen Amalek kämpfte, und der Fels Massah und Meribah identisch mit dem engen Felsenthore el-Bueb (§ 42, 3), wo der Bach Feirans plötzlich aus den Felsen hervortritt. Heutzutage freilich entsteht dieser Bach auf natürliche Weise aus dem Zusammenfluss der Gewässer des Wady es-Scheikh. Sollte aber nicht etwa „Mosis Stab erst am engen Felsenthore el-Bueb dem Wasserbach seinen Durchgang durch Wady Feiran gebahnt haben?“ Dann „würde in diesem noch kein Culturthal wie später, noch kein solches Kleinod für Amaleks Söhne zu vertheidigen gewesen sein“. Denn „war dies der Fall, so verdankt das Culturthal des W. Feiran seine Ueppigkeit und seinen Anbau erst der nachmosaischen Zeit“. Der Berg Gottes zu Rafidim, wo Jetro den Moseh besuchte, muss dann, meint Ritter, freilich der Serbal sein, und es sind zwei Berge Gottes zu unterscheiden, der Serbal, der Berg heidnischen Gottesdienstes, und der Dschebel Musa, der erst später durch die Gesetzespromulgation zum Berge (des wahren) Gottes wurde (vgl. § 41, 4). Dass bei Gelegenheit des Felsens, welcher Wasser gab, schon der Horeb genannt wird (17, 6), erklärt Ritter daraus, dass der Name Horeb im Pentateuche die gesammte sinaitische Gebirgsgruppe bis zu ihren äussersten Vorbergen bezeichne (§ 45, 1).

Noch weiter hinauf des Weges durch den Wady es-Scheikh gehen Robinson und mit ihm Laborde, Raumer etc., um Rafidim aufzusuchen, und finden es dann entweder zwischen den beiden Defilé's von Mokad Seidna Musa und Abu Suweirah (§ 42, 5), wie Laborde, oder wie Robinson, da wo oberhalb des Brunnens Abu-Suweirah das Thal sich wieder zu einer grossen Ebene erweitert, etwa 5 Stunden von der Stelle entfernt, wo der Wady es-Scheikh von der Ebene er-Rahah ausgeht. Dies entspricht, sagt Robinson, genau der Angabe, dass Rafidim die letzte Station vor der Lagerung in der Wüste Sinai war, und auch die Bezeichnung des Felsens als „in Horeb“, so wie der Besuch Jetro's zu Rafidim „am Berge Gottes“ wäre erklärlich, da hier die unmittelbaren Vorberge des Sinai beginnen und das Volk sich schon im Bereiche des Gesetzesberges befand. Nur einen Einwand, der gegen diese Ansicht gemacht werden könnte, kennt Robinson, „nämlich den, dass weder hier, noch auf dem ganzen Striche durch den W. es-Scheikh gegenwärtig ein besonderer Wassermangel stattfindet.“ — Diese Schwierigkeit kann er nicht anders lösen, „als durch die Annahme, dass, da das Volk längere Zeit zu Raphidim geblieben zu sein scheint, der geringe Wasservorrath (des Brunnens Abu-Suweirah) bald erschöpft war.“

Am weitesten und entschieden unzulässig rückt die Legende des Sinaiklosters mit der Lage von Rafidim hinauf. Sie bezeichnet nämlich einen mächtigen Felsblock, der in der westlichen Seitenschlucht des Horeb, dem W. el-Ledscha (§ 43, 3), liegt, als den Fels, aus welchem Moseh's Stab Wasser hervorrief.

§ 45. Die interessanteste aber, und wichtigste Frage unter allen, die wir hier zu erörtern haben, ist die, welches ist der Berg oder Berggipfel, auf den Jehovah unter Donner und Blitz mit mächtigem Posaunenschall herabfuhr im Feuer und mit Donnerstimme dem versammelten Volke das Grundgesetz des Bundes verkündete (Exod. 19, 16 ff.)? welches der Lagerungsplatz des Volkes in der „Wüste Sinai" und die Stätte, wohin Moseh das Volk „Gott entgegenführte aus dem Lager" (19, 17), und von wo das Volk zurückfloh und von ferne trat, „als es den Donner und die Flammen und den Posaunenschall und den rauchenden Berg sah (20, 14 [18])?

Wir haben allen Grund, die mit so viel Aufwand von Beredsamkeit und Ueberredungskünsten durch Lepsius aufgebrachte Meinung, dass der Serbâl der Gesetzesberg sei, weit von uns zu weisen, andrer Zumuthungen entdeckungssüchtiger Reisenden vollends zu geschweigen. Eine besonnene Prüfung der biblischen Angaben verbunden mit einer umsichtigen Vergleichung der Localitäten [1]) und eine billige Berücksichtigung der hier keineswegs (wie sonst häufig) so bodenlosen Tradition [2]) nöthigt uns unabweislich dazu, dem Gebirgsstocke des Dschebel Musa (§ 43, 1)[3]) den Preis zuzuerkennen. Nur das könnte noch fraglich sein, ob wir mit Robinson den nördlichen Gipfel desselben, den Râs es Sufsâfeh [4]), oder mit der Tradition und vielen neuern Forschern den südlichen Gipfel, nämlich den Dschebel Musa als die Stätte ansehen sollen, wo der HErr hinabfuhr im Feuer. Zu einer sichern Entscheidung dieses streitigen Punctes kann uns nur eine umsichtige Untersuchung der umliegenden Thäler und Ebenen führen. Und glücklicherweise ist durch die neuesten Forschungen der Reisenden unsere Kenntniss der Localität so wesentlich bereichert worden, dass wir jetzt mit ziemlicher Sicherheit behaupten können: der Lagerplatz in der Wüste Sinai war die Ebene er-Rahah mit den Thälern und Triften in ihrer Umgebung, der Berg der Gesetzespromulgation der Dschebel Musa, und die Stätte, wohin Moseh das Volk Gott entgegenführte, die Ebene es-Sebaye [5]).

1. Der Gebrauch der **Namen Sinai und Horeb** (Choreb) ist von jeher sehr schwankend gewesen. Den pentateuchischen und überhaupt biblischen Gebrauch der Namen haben Hengstenberg (Beitr. III, 396) und Robinson (I, 197. 427 ff.) mit Zustimmung Rödiger's (zu Wellstedt's Reise II, 89—91 n. 82) und Ritter's (XIV, 743) so bestimmt, dass sie den Namen Horeb als die ursprüngliche Benennung der ganzen Gebirgsgruppe, Sinai dagegen als den Namen des einzelnen (Gesetzes-) Berges ansehen, während Gesenius (zu Burckhardt p. 1078) das Umgekehrte behauptet, und Lepsius (Briefe S. 352. 439) darauf besteht, dass beide Namen fortwährend mit völlig gleicher Geltung als Bezeichnung des Gesetzesberges gebraucht seien. Zunächst steht fest, dass wenn einer von beiden Namen der umfassendere war, dies nur der Name Choreb sein

kann, denn nirgends im ganzen alten Testament wird der Name Sinai angewandt, wo man durch den Zusammenhang genöthigt wäre, an die gesammte Gebirgsgruppe zu denken, während der umgekehrte Fall unläugbar in Exod. 17, 6 vorliegt. Wenn hier der Fels Massah und Meribah als ein „Fels in Horeb“ bezeichnet wird, so kann man nicht an den Gesetzesberg, sondern nur an die Vorberge der ganzen sinaitischen Gebirgsgruppe denken, da Rafidim (wo jener Fels lag) und die Wüste Sinai (am Fusse des Gesetzesberges) zwei verschiedene, durch wenigstens eine Tagereise getrennte Stationen waren (19, 2). Diese umfassendere und daher unbestimmtere Geltung des Namens Choreb bestätigt sich auch durch Exod. 3, 1: „Moseh trieb die Schafe Jetro's zum Berge Gottes nach Choreb zu (חֹרֵבָה)“, wo nicht der einzelne Berg, sondern die Gebirgsgegend Choreb heisst. Dass aber der Name Sinai ursprünglich und eigentlich den einzelnen Berg bezeichnet, ergiebt sich unter Anderm auch daraus, dass nirgends die Ebene an seinem Fusse „Wüste Choreb“, sondern immer und ausnahmslos „Wüste Sinai“ genannt wird. Andrerseits steht es freilich auch unzweifelhaft fest, dass der Name Choreb oft gebraucht wird, wo man nur an den einzelnen Gesetzesberg denken kann, und dies wird in den spätern Büchern sogar die vorherrschende Bezeichnung. Eine solche Verwechselung der Namen hat an sich nichts Auffallendes, zumal sie sich, wie Hengstenberg nachgewiesen hat, an ein bestimmtes Gesetz bindet. Während des ganzen Aufenthaltes am Gesetzesberge, wo die Umgebung so vieler andern Berge eine Besondrung forderte, heisst der Gesetzesberg (mit einer einzigen Ausnahme in Exod. 33, 6) Sinai. Nachdem aber die Israeliten jene Gegend verlassen, wird, namentlich durch das ganze Deuteronomium hindurch (mit Ausnahme von Deut. 33, 2) die Gesetzesstätte Choreb genannt. Das Bedürfniss der Besondrung des Berges, welches durch die unmittelbare Nähe hervorgerufen war, ist nun zurückgetreten, und der geläufigere, allgemeinere Name tritt wieder ein. — Vielleicht war der Name Choreb ägyptischen, Sinai einheimischen Ursprungs; woraus sich die allgemeinere und unbestimmtere Geltung des ersteren sehr leicht erklären liesse. — In den spätern Büchern des alten Testaments werden beide Namen promiscue (doch vorherrschend Choreb) gebraucht. Im neuen Testament kommt nur Sinai vor, ebenso bei Josephus. Seit den Kreuzzügen schwankten die Reisenden sehr in der Anwendung beider Namen. Seit dem vorigen Jahrhundert hat sich aber dies Schwanken dahin fixirt, dass man christlicherseits den Dschebel-Musa Sinai, den nördlichen Theil desselben Gebirgsstockes aber Horeb zu nennen pflegt.

2. Es hat allerdings seine volle Wahrheit, wenn K. Ritter (XIV, 729 f.) in Beziehung auf die Frage nach der Continuität der **Tradition von der Lage des Gesetzesberges** bemerkt: „Die grossartigen Erlebnisse des Volkes Israel am Sinai sollten den unmittelbaren Nachkommen, dem Volke am Jordan, in ganz andern als bloss den localen, nämlich den erhabensten, religiösen Beziehungen auf ihr ewiges Heil vor die Seele treten, weshalb die vorübergehenden terrestrischen Beziehungen nur so eben angedeutet zu werden brauchten, um die kurzen Zeitmomente nur einigermaassen an die Localverhältnisse ihres Durchzugs zu knüpfen, auf die offenbar in ihren Specialitäten kein zu grosses Gewicht gelegt ward, da Jehovah nicht am Sinai und in der Wüste zurückblieb, sondern mit seinem Volke Israel nach Kanaan und auf Zion einwanderte. Deshalb ist auch der Blick Israels durch alle Folgezeit, obwohl auf das Gesetz gerichtet, doch nicht auf den Gesetzesberg zurückgewendet und an ihn gefesselt. Denn an dem einzelnen Berge haftet die erhabene Begebenheit nicht... Auch ist der einzelne Berg Sinai niemals, gleich Heiligthümern bei andern Völkern, ein Gegenstand ihrer Verehrung oder ihrer Wallfahrten geworden.“ — Allein so weit geht sicher die Wahrheit

dieses Ausspruches nicht, dass dadurch alles Interesse des spätern Israel an der Localität des Gesetzesberges und die Kenntniss derselben abgeschnitten oder allmälig erloschen zu denken sei. Die häufigen Erwähnungen des Gesetzesberges bei den Psalmisten und den Propheten mussten auch die Frage, wo derselbe gelegen, aufrecht erhalten und stets neu beleben. Es ist nicht an dem, dass das Volk Israel so spiritualistisch gesinnt gewesen sei, oder hätte sein sollen, dass diese Frage fortan kein Interesse mehr hätte haben sollen. Die durch die Erlebnisse der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob geheiligten Stätten im heiligen Lande hatten z. B., dafür haben wir Zeugnisse genug, für das Geschlecht ihrer Nachkommen fortwährend ein bedeutendes Interesse (zum Theil sogar mehr als recht war), und sollten es (natürlich in den rechten Schranken) haben. Die Genesis mit ihren anschaulichen Schildrungen patriarchalischer Erlebnisse bezweckte offenbar eine Erhaltung und Belebung dieses Interesses. Abraham hat den Grund dazu gelegt durch den Kauf des Erbbegräbnisses zu Makpelah (Bd. I § 66); Moriah und Betel und Mahanaim und viele andre durch Gottesbezeugungen geheiligte Stätten forderten schon durch ihre Namen dazu auf. Der Tempel zu Moriah wurde auf einer Stätte gegründet, die schon durch den Höhepunct im Leben Abrahams dazu markirt worden war; Jerobeam wählte für seinen Kälberdienst Betel, gewiss auch um ihm durch die Erinnerung, welche dieser Name weckte, eine Folie zu geben; und der Höhendienst konnte sogar durch die Hinweisung darauf, dass die Stammväter auf denselben Höhen geopfert, eine Opposition gegen den Tempeldienst begründen. Eine ähnliche Stellung des Volksgeistes werden wir, auch ohne specielle Zeugnisse dafür, in Beziehung auf die Stätte der Gesetzespromulgation voraussetzen müssen. Und solche Zeugnisse fehlen nicht einmal gänzlich. Elias pilgert nach dem Berge, wo Jehovah in seiner Majestät dem Volke das Gesetz gegeben, um dort seinem Gotte zu klagen, wie das Volk seiner Zeit vom Gesetze abgefallen sei. Elias und seine Zeit kannten also ohne Zweifel noch die Localität dieser heiligen Stätte (vgl. 1 Kön. 19, 8). Der Apostel Paulus wusste sogar den Namen anzugeben, den der Gesetzesberg zu seiner Zeit bei den einheimischen Arabern hatte (Gal. 4, 25: Denn Hagar heisset bei den Arabern der Berg Sinai). Er selbst war in Arabien gewesen (Gal. 1, 17), hatte vielleicht selbst den Berg bestiegen mit ähnlichen Gefühlen, mit welchen Elias vordem ihn betreten hatte, denn auch er hatte wie Elias über Hartherzigkeit und Verfolgung seines Volkes zu klagen. Wir können annehmen, dass auch er die Lage des Berges noch kannte, oder zu kennen meinte. In Arabien bildeten sich sehr früh, schon im 2. Jahrh., christliche Gemeinden, und christliche Einsiedler zogen sich in die durch die grossen Thaten Gottes an seinem Volke geheiligten Berge und Schluchten von der Welt zurück. Dionysius von Alexandrien erwähnt (um 250), dass das Sinaigebirge die Zufluchtsstätte der ägyptischen Christen in Zeiten der Verfolgungen gewesen sei, und dass die dort hausenden Saracenen dieselben häufig zu Sclaven gemacht hätten (Euseb. h. e. 6, 42). Im 4. Jahrhundert erfahren wir aus vielen Zeugnissen, dass der Berg Sinai der Sitz vieler Eremiten war, die obwohl in abgesonderten Zellen wohnend, doch unter einem gemeinsamen Oberhaupte in regem Verkehr mit einander standen. Eins dieser Eremitenhäupter war der Aegyptier Sylvanus (ums J. 365), der auf dem Sinai sich einen Garten angelegt hatte, den er bebaute und bewässerte. Im J. 373 machte der Mönch Makarius eine Wallfahrt nach dem Sinai und erreichte denselben 18 Tage nach seiner Abreise von Jerusalem. Er traf eine Menge Anachoreten dort an und erlebte einen Ueberfall der Saracenen, der vierzig frommen Vätern das Leben kostete. Solche Blutbäder wiederholten sich häufiger, so namentlich zur Zeit des Nilus, der mit seinem Sohne Theodulus unter den Anachoreten des Sinai wohnte, und uns selbst eine Be-

schreibung des Ueberfalls hinterlassen hat, welchem er selbst zwar entkam, während sein Sohn als Gefangener weggeschleppt und später erst vom Bischof von Elusa losgekauft wurde (ums J. 390). Um dieselbe Zeit ist Pharan im Feiranthale der Mittelpunct eines blühenden christlichen Bisthums. Aus der Mitte des 5. Jahrhunderts haben wir einen Brief vom Kaiser Marcian an den Bischof Makarius, die Archimandriten und Mönche auf dem Sinai, mit der Warnung vor der Verführung eines Ketzers Theodosius, der nach dem Concil von Chalcedon in das Sinaigebirge geflohen war. Im J. 548 unterschrieb auf einer Synode zu Konstantinopel ein Theonas, Presbyter montis Sinai als Legat dieses Berges und der Kirche zu Pharan und zu Raithou (= Elim). Auf dem fünften ökumenischen Concil zu Konstantinopel (553) unterzeichnete ein Constantinus, Episcopus Sinai etc. (vgl. die nähern Nachweisungen bei Robinson I, 200 ff. und bei Ritter XIV, 12 ff.). — Auf Grund all dieser Thatsachen, die übrigens sämmtlich jeder nähern Angabe ermangeln, woraus wir schliessen könnten, welcher Berg gemeint war, möchte vielleicht die Behauptung nicht allzu gewagt erscheinen, dass vermittelst continuirlicher Tradition sich das Bewusstsein von der richtigen Lage des Sinai bis in die Zeiten Justinian's gar wohl erhalten haben könne. Aber gerade in dieser Zeit treten unläugbar zwei verschiedene Angaben von der Lage des heiligen Berges hervor. Kosmas Indicopleustes identificirt ihn offenbar mit dem Serbal, wenn er ihn sechs Milliarien (1½ deutsche Meilen) von der Stadt Pharan entfernt sein lässt (bei Montfaucon Coll. nova T. II L. III p. 196: εἰς Χωρὴβ τὸ ὄρος, τοῦτ' ἐστιν ἐν τῷ Σιναΐῳ, ἐγγὺς ὄντι τῆς Φαρὰν ὡς ἀπὸ μιλίων ἕξ.), was ausserdem auch noch durch seine Bemerkungen über die Inschriften (vgl. bei § 42, 2) ausser Zweifel gesetzt wird. Und doch hatten schon vorher gewichtige Autoritäten thatsächlich für die Identität des Dschebel Musa mit dem Gesetzesberge entschieden. Nach der Tradition des jetzigen Sinaiklosters im W. Schoeib ist Justinian I. der Erbauer dieses Klosters (im J. 527), das er an der Stelle errichtete, wo schon lange vorher Helena eine kleine Kirche gebaut hatte. Das Wesentliche aus dieser Sage, nämlich der Bau einer grossen Kirche in einem Sinaithale für die dortigen zahlreichen Mönche, wird von dem fast gleichzeitigen Geschichtschreiber Prokopius bestätigt (de aedificiis Justin. 5, 8). Er berichtet, dass die Kirche nicht auf dem Gipfel habe gebaut werden können, sondern weit tiefer angelegt worden sei, weil Niemand über Nacht, wegen des fortdauernden Getöses und andrer übernatürlichen Erscheinungen dort aushalten könne. Es ist ohne Zweifel die noch stehende Kirche, die den Namen der Verklärung trägt. Am Fusse des Berges baute derselbe Kaiser nach Prokop eine starke Festung, die er mit einer ausgewählten Besatzung versah, um die Einfälle der Saracenen zu verhindern. Bestimmter noch lautet das glaubwürdige Zeugniss des Patriarchen Eutychius von Alex. im 9. Jahrh. Er berichtet, Justinian habe ein befestigtes Kloster am Sinai zu bauen befohlen, welches den ehemaligen von den Anachoreten zu ihrem Schutze angelegten Thurm mit der Kapelle in sich begriff, um die Mönche vor den räubrischen Einfällen der Ismaeliten zu schützen (Eutych. Annales ed. Pococke II p. 160 f.). Es ist wahrscheinlich das noch jetzt stehende Kloster, das Prokop mit einer Feste verwechselt hat. Alle diese Angaben bestätigen sich auch durch das Itinerarium des Märtyrers Antoninus, der gegen Ende des 6. Jahrh. zum Sinai pilgerte. Seine Angaben lassen nicht die Möglichkeit eines Zweifels, dass der Dschebel Musa gemeint sei (Ritter XIV, 30), und dadurch gewinnen auch die Angaben von der Kirche der Helena, und die Localität des Ueberfalls, den Nilus beschreibt, eine solche Bestimmtheit, dass an ihrer Lage auf oder an dem Dschebel Musa nicht mehr zu zweifeln ist. So erweiset es sich denn, dass von Helena's Zeiten an die allgemeine Meinung die war, dass der Sinai eben da läge, wo die Tradition ihn noch

heute hinverlegt, und es kann nicht mehr als unbesonnen gelten, wenn wir es für möglich halten, dass diese Tradition rückwärts durch Paulus und Elias bis auf Moseh zurückgeführt werden könne. —

Aber wie kam der Indienfahrer bei so allgemeiner, und so altbegründeter Uebereinstimmung zu seiner entgegenstehenden Meinung? Ritter (XIV, 31) spricht die Vermuthung aus, dass „vielleicht in Konstantinopel und Alexandrien eine verschiedene Tradition oder Parteiansicht darüber bei Klosterstiftungen und Mönchen stattgefunden habe, die aus einer Eifersucht hervorgehen konnte, der einen oder andern Localität in der Heilighaltung den Vorrang zu vindiciren. Die byzantinische Ansicht, so kaiserlich unterstützt, konnte natürlich wohl den Sieg über die ägyptische Ansicht davon tragen.“ Aber wir finden nirgends die mindeste Andeutung auf ein solches Verhältniss, das in der That auch an sich wenig Wahrscheinlichkeit hat. Es kann sich bloss auf den jedenfalls schwachen Grund stützen, dass Kosmas ein „ägyptischer“ Mönch war. Diese Verschiedenheit der „Parteiansichten“ zwischen den Rivalen am Bosporus und am Nil müsste schon seit den Zeiten des Dionysius von Alexandrien und der Kaiserin-Mutter Helena bestanden, und sich dreihundert Jahre lang erhalten haben. Dann, sollte man aber meinen, würde sich doch bei den vielfachen Reibungen zwischen Byzanz und Alexandrien, und noch mehr bei den sehr zahlreichen und zum Theil sehr ausführlichen Erwähnungen der Sinai-Anachoreten, irgendwo eine Spur davon finden. Alle Nachrichten von Kosmas kennen nur einen Sinai, nämlich den, wo Justinian das Kloster baute; sie haben keine Ahnung davon, dass noch eine andre Gegend Anspruch darauf mache, der Schauplatz der grössten That Gottes an Israel zu sein. Auch Eutyches, der als Aegypter jedenfalls die alexandrinische „Parteiansicht“ kannte und wahrscheinlich auch theilte, der obendrein die genauste Kenntniss der Dinge hatte, weiss nicht das Mindeste davon, dass man den Sinai anderswo suchen könne, oder je gesucht habe, als da, wo Justinian seine Klosterveste baute. Der Anspruch des Serbal auf die Ehre, der Gesetzesberg zu sein, kann erst spät, nicht lange vor Kosmas' Zeiten entstanden sein, er kann nur auf einem beschränkten Boden Raum, nur in einem beschränkten Kreise Beifall gefunden haben. Wir werden daher schwerlich irren, wenn wir die Entstehung dieser Ansicht nach Pharan verlegen. Pharan war anfangs eine heidnische Stadt, ihre Gründung in der Nähe des Serbal verdankt sie gewiss nicht einer jehovistischen (vielleicht, wenn überhaupt, eher einer baalitischen oder sabäischen) Heiligkeit des Serbal, sondern ohne Zweifel der paradisischen Fruchtbarkeit des Feiranthales, dieses „köstlichsten Kleinodes“ der ganzen Halbinsel. Aber Pharan wurde allmälig zu einer christlichen Stadt, zum Mittelpuncte eines blühenden Bisthums. Was war natürlicher, als dass die Stadt, die jedenfalls auf dem Wege lag, den das Volk Gottes unter Moseh's Leitung einst gezogen war, möglichst viele Reminiscenzen (und vor allen die grösste und herrlichste) aus den grossen Thaten Gottes an Israel in ihre unmittelbare Nähe zu fixiren suchte? Aber viel Beifall, wenigstens nicht in weitern Kreisen (weder zu Byzanz noch zu Alexandrien), können ihre Meinungen nicht gefunden haben, wahrscheinlich, weil die Ueberzeugung, dass der Dschebel Musa der Gesetzesberg war, zu alt-, fest- und tiefbegründet, zu allgemein verbreitet und anerkannt war. So wenig fand ihre Meinung in weitern Kreisen Anklang, dass schwerlich eine Kunde davon zu uns gekommen sein würde, wenn nicht ein leichtgläubiger Mönch aus dem 6. Jahrh., der wahrscheinlich selbst nicht weiter kam, als bis nach Pharan, sich hätte überreden lassen, die daselbst herrschende Meinung sei die richtige, wozu der unmittelbare Eindruck, den der Anblick des majestätischen Serbal auf ihn machen musste, auch wohl das Seinige beitragen mochte.

Lepsius hat sich nun zwar alle Mühe gegeben (S. 445 ff.), die oben angeführten Zeugnisse für das Alter der heutigen Tradition zu entkräften, und insonderheit glaublich zu machen, dass das Sinaikloster nicht von Justinian gebaut sein könne, dass vielmehr die ganze Tradition mit sammt dem Kloster erst im 11. Jahrh. entstanden sei. Aber die ganze Kunst der Beweisführung besteht bloss darin, den Kosmas Indicopleustes für allein glaubwürdig zu erklären und die übrigen Zeugnisse als unecht oder unzuverlässig zu verdächtigen. Auf Prokop sich stützend, behauptet er, Justinian habe bloss zu strategischen Zwecken eine Festung am Dschebel Musa bauen lassen, ohne alle Rücksicht auf die angebliche Mosaität der Stätte etc.

3. Durch die nach dem Serbal hinweisenden Inschriften (§ 42, 2) irregeleitet, die er für christlichen Ursprungs hielt, sprach Burckhardt (nach der Citation bei Lepsius p. 418) als seine Ueberzeugung aus: I am persuaded that Mount Serbal was at one period the chief place of pilgrimage in the peninsule: and that then considered the mountain where Moses received the tables of the law; though I am equally convinced, from a perusal of the Scriptures, that the Israelites encamped in the Upper Sinai, and that either Djebel Mousa or Mount St. Catherine is the real Horeb. Seitdem liessen sich mehrere, wenn auch immer sehr vereinzelte Stimmen vernehmen, die den Sinai nach dem Serbal verlegt wissen wollten. Nach Kutscheits Angabe (in Bruns' Repert. 1846. II p. 12) war der Engländer Hugues der Letzte, der in seinem 1841 zu London erschienenen Bibelatlas die Gesetzespromulgation dem Sinai vindicirte. Da trat im J. 1846 Lepsius mit dem Anspruch auf, nicht nur zum erstenmal seit tausend Jahren die wahre Lage des Sinai im Serbal wiederentdeckt, sondern sie auch für alle Zeiten unzweifelhaft festgestellt zu haben (s. Reise S. 11—50). Und noch im J. 1852 (Briefe S. 340 ff. 417 ff.) hat er, obwohl Ritter, der Meister in diesem Fache, seine Ansicht nicht adoptirt, sondern vielmehr die gewichtigsten Bedenken gegen dieselbe vorgebracht hat (XIV, 736 ff.), sie von Neuem in beredter Sprache vertheidigt*). Bis jetzt hat seine Hypothese, trotz ihrer wiederholten Vertheidigung wenig Glück gemacht. Robinson hat sie (Biblioth. sacra Vol. IV p. 381 ff.) mit Entschiedenheit zurückgewiesen. Beachtungswerth ist auch das Geständniss von Dieterici (II, 53 f.): „Herr Prof. Lepsius hatte selbst die Güte

---

*) Die allerdings etwas leidenschaftlich gehaltene Streitschrift von Kutscheit hat Lepsius keiner Beachtung gewürdigt. Auf Ritter's Bedenken ist er dagegen theilweise eingegangen. Dass derselbe trotz seiner Beweisführung des Gegentheils noch immer an der alt hergebrachten Ansicht festhält, entschuldigt er folgendermaassen (S. 427): „Ritter's Darstellung musste sich nothwendig von vornherein für eine der beiden Ansichten entscheiden. Dabei konnte natürlich die neue (?) beim letzten Abschluss der bedeutenden Vorarbeiten dargebotene Ansicht, welche der bisherigen seit einem Jahrtausend unbezweifelten und alle neuern Reisebeschreiber beherrschenden Annahme zum erstenmale (?) in einem gelegentlich und nothwendig unvollkommnen Reiseberichte entgegentrat, um so weniger Anspruch auf eine Bevorzugung machen, als sie noch von keiner Seite kritisch geprüft, noch von spätern Reisenden in Betracht gezogen war." Wir gestehen gerne, von der wissenschaftlichen Treue und Gewissenhaftigkeit eines Mannes wie Ritter eine bessere Meinung zu haben, und halten uns überzeugt, dass Ritter auch noch „beim Abschluss der bedeutenden Vorarbeiten" (die übrigens mit dieser Frage nur wenig zu thun hatten) nicht die Mühe gescheut haben würde, nöthigenfalls noch die betreffenden Stellen zu ändern.

gehabt, mir vor meiner Abreise seine Schrift mitzugeben. Ich fand bei meiner Reise seine Schrift in vielen Puncten so vortrefflich, dass ich darnach zu reisen beschloss. Ich war im Voraus fast schon entschlossen, den Serbal für den Sinai zu nehmen, bin aber nach meiner Besteigung des Serbal ganz andrer Meinung geworden."

Doch prüfen wir Lepsius' Gründe und Gegengründe. Zuvörderst meint er, der herrschenden Ansicht ihre Hauptstütze zu entreissen, indem er sie für eine spät entstandene Mönchsfabel erklärt. Wie sehr er dabei im Unrechte ist, ergiebt sich aus dem Vorigen. Dann stellt er es als ein unter allen Umständen festzuhaltendes Axiom auf, dass die allgemeinen geographischen Zustände der Halbinsel seit Moseh's Zeit wesentlich dieselben geblieben seien, dass insonderheit die Verhältnisse und das Maass von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit noch jetzt dasselbe sei, wie damals, — und meint, wer zu der entgegengesetzten Annahme seine Zuflucht nimmt, könne freilich Alles beweisen, beweise aber eben darum nichts. Das mag K. Ritter sich zu Gemüthe nehmen, der nicht nur an unzähligen Stellen seines grossen Werkes behauptet und aus genügenden Schlüssen darthut, dass die Halbinsel im Alterthum im Allgemeinen viel fruchtbarer gewesen sein müsse, als jetzt, sondern auch namentlich sehr geneigt ist, die Fruchtbarkeit des Feiranthales, worauf bei Lepsius Alles ankommt, erst von der wunderbaren Entstehung des Feiranbaches durch Moseh's Stab herzudatiren (§ 44, 1). Treffend bemerkt Dieterici (II, 55 f.): „Herr Prof. Lepsius dringt darauf, die jetzigen Verhältnisse der Sinaihalbinsel als maassgebend anzunehmen. Wir lassen es dahin gestellt sein, ob der gelehrte Aegyptolog in dem jetzt so verwüsteten Aegypten und Nubien, in den vom Sande vielfach begrabenen Fluren auch so bestimmt auf die jetzige Lage des Landes in seinen Forschungen Rücksicht nimmt."

Weiter geht das Bestreben unsers Verf. dahin, die Unfruchtbarkeit der Sinaiumgebung, die Fruchtbarkeit der Serbalumgebung möglichst gross, und den Contrast zwischen beiden möglichst grell darzustellen. Der Sinai mit seinen Umgebungen soll sich in Beziehung auf Unfruchtbarkeit und Dürre um nichts von den todten, nackten Gegenden der übrigen Halbinsel unterscheiden und sein Bischen Gärten nur auf das Mühsamste durch künstliche Mittel der Mönche geschaffen und erhalten sein. Aber sind denn wirklich die Umgebungen des Dschebel Musa eine so wasserleere, unfruchtbare dürre Wüste? Kutscheit (p. 23) appellirt an Shaw, Niebuhr, Burckhardt, de Laborde, Robinson, Schubert und hundert andere Reisende, die auch Augenzeugen und glaubwürdige Männer sind, und sich doch ganz anders darüber auslassen. Einer der neuesten Reisenden, der Nordamerikaner St. Olin (in d. Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. II, 3 p. 318 f.) sagt: „Herrliche Quellen dringen aus den Felsen hervor, und bilden einen prächtig strahlenden Wasserfall, der sich in die Schlucht hinunterstürzt ... Wir näherten uns oft seinem kühlen, klaren Wasser, unsern Durst zu löschen" etc. K. Ritter, der über die Halbinsel Studien gemacht hat, wie keiner der Zeitgenossen, hat sich aus der tausendfachen Uebereinstimmung der Reisenden eine andre Anschauung vom Sinaigebirge construirt. Er findet darin ein „kühleres, weitverbreitetes, hohes, alpenähnliches Weideland", und erkennt dem Feiranthale nur eine „mehr auf einen engern Raum concentrirte grössere Fülle von Fruchtbarkeit zu" (XIV, 743). Lepsius findet es nun undenkbar, dass es Moseh eingefallen sein könne, sein Volk aus dem fruchtbaren Paradise des Feiranthales in die öde Wüste des Sinai zu einem Jahresaufenthalte zu führen, und meint, auch das Volk werde sich schönstens dafür bedankt haben, ihm dahin zu folgen, nachdem es die Lieblichkeit jenes Paradises gekostet habe. Kutscheit (p. 23) entgegnet: „Das klingt fast, als ob Israel keinen andern Zweck gehabt hätte, als irgend ein fruchtbares Erd-

winkelchen zu suchen, um da seine Zelte und Hütten auf immer aufzuschlagen. Israel wollte in das Land seiner Väter, das von Milch und Honig floss; vorher aber sollte es am Sinai die Knabenschuhe ablegen, um durch das Gesetz zum Manne, zu einem geordneten Volke zu werden." Aber Lepsius nimmt die Sache sehr ernst. Er sagt (Briefe 347 f.): „Es ist nicht zu verkennen, dass wenn Moses sein grosses Volk nach der Halbinsel führen wollte, die erste und hauptsächlichste Aufgabe, die er nach seiner Weisheit und Kenntniss des Landes zu lösen hatte, die des Unterhaltes war. Denn wie man sich auch die angegebenen Zahlen der Auswandernden erklären mag, (nach Robinson zwei Millionen), immerhin müssen wir eine bedeutende Volksmenge annehmen, die sich plötzlich ohne Zufuhr von Lebensmitteln in der sinaitischen Wüste erhalten sollte. Wie wäre es nun denkbar, dass nicht vor Allem der einzig fruchtbare und wasserreiche Ort der Halbinsel von Moses ins Auge gefasst und auf dem kürzesten Wege erstrebt, sondern statt dessen ein ferner Gebirgswinkel aufgesucht worden wäre, welcher damals unmöglich auch nur, ich sage absichtlich viel — für 2000 Einwandrer mit Zubehör das tägliche Bedürfniss an Wasser und andrer Nahrung darbieten konnte. Mit Unrecht würde sich Moses hier auf die Wunder Gottes verlassen haben, denn diese beginnen stets erst, wenn menschliche Weisheit und menschlicher Rath, der durch sie nicht überflüssig gemacht werden soll, zu Ende ist." — Sehr wohl, aber soll mit dieser Argumentation wirklich Ernst gemacht werden, so muss man von vornherein behaupten, Moseh war der thörichtste und unbesonnenste Volksführer, den es je gegeben hat, und das murrende Volk hatte ganz Recht, wenn es sagte: Sind in Aegypten nicht auch Gräber? Musstest du uns in die Wüste führen, damit wir vor Hunger und Durst umkommen? — Lepsius, der uns die 430 Jahre des ägyptischen Aufenthaltes durch einen kühnen Handstreich auf 90 Jahre reducirt, wird wahrscheinlich auch wohl ebenso geschickt die 2 Millionen Auswandrer etwa auf 20,000 und nöthigenfalls auf noch weniger reduciren können; aber wie bald mussten auch diese mit ihrem Vieh den fruchtbaren Ertrag des Feiranthales, das kaum eine Meile lang und höchstens 500 Schritt breit ist, erschöpfen? Wo bleibt da Moseh's gerühmte Weisheit, Einsicht und Landeskenntniss? Er muss also doch von vornherein, auch wenn er das Feiranparadis zum Hauptaufenthaltsorte in der Halbinsel bestimmte, sich auch „auf die Wunder Gottes verlassen haben", obwohl Lepsius das sehr unschicklich von ihm findet. Und ist denn der Unterschied zwischen Feiran und er-Rahah genau besehen in dieser Beziehung so gross? K. Ritter ist andrer Meinung (XIV, 743); er meint im Gegentheil, gerade die Umgebung des Dschebel Musa „sei für den längern Aufenthalt eines Volkes in ihren vielverzweigten Thalgebieten geeigneter als jede andre Gegend der Halbinsel, selbst als die mehr auf einen engern Raum concentrirte grössere Fülle im Feiranthale." Wir stimmen diesem Urtheil völlig bei. Auch jetzt ist die Umgebung des Wady es-Scheikh (§ 42, 5) mit seinen zahllosen bewachsenen Seitenthälern und Schluchten ungleich bevölkerter, als das an sich weit fruchtbarere aber unvergleichlich kleinere und keine solche fruchtbaren Seitenthäler umfassende Gebiet des Feiranthales. Sehr richtig bemerkt Dieterici (II, 57) gegen Lepsius: „Es ist die Lagerung der Israeliten nicht anders denkbar, als dass, während das Hauptlager am erwähnten Orte aufgeschlagen war, die Heerden weit und breit umher ihre spärliche Nahrung suchten, ganz so, wie dies bei den heutigen Bewohnern der Fall ist. Dabei muss man aber die ausserordentliche Speisung durch den Herrn stets im Auge behalten." Von diesem Gesichtspuncte aus bestätigt sich vollkommen Ritter's eben angeführte Meinung.

Lepsius hat gewiss gegen Ritter vollkommen Recht, wenn er behauptet, man

könne im Exodus unmöglich zwei verschiedene Berge Gottes (Serbal und Sinai) annehmen (§ 41, 4); aber Ritter hat auch ebenso entschieden Recht gegen Lepsius, wenn er behauptet, der Berg heidnischer Götter (der Serbal) könne unmöglich identisch sein mit dem Berge Jehovah's. Seit durch Credner und Tuch festgestellt worden ist, dass die sinaitischen (oder wie Ritter sie richtiger genannt wissen will: die serbalitischen) Inschriften den Serbal nicht als Ziel christlicher, sondern vielmehr uralter heidnischer (baalitischer oder sabäischer) Verehrung und Wallfahrt darstellen, ist der Serbalhypothese ihr scheinbarstes Argument entrissen worden. Verwundern muss es daher, dass Lepsius dennoch diese Inschriften für seine Meinung geltend machen kann. „Dazu kommt, sagt er S. 347, dass die sinaitischen Inschriften, die sich vornehmlich auf den Wegen nach Wadi Firân und in dem nach dem Serbâl hinaufführenden Wadi Aleyât in grösster Menge finden, darauf hinzudeuten scheinen, dass auch in noch viel spätern Zeiten grössere Wallfahrten zur Feier von religiösen Festen dorthin unternommen wurden." Sic! Vielmehr eben weil der Serbal schon durch seine Gestalt zu abgöttischer Verehrung die heidnischen Einwohner der Halbinsel (die Amalekiter) aufforderte (§ 42, 4), und deshalb ohne Zweifel schon in den ältesten Zeiten, auch vor Moseh, dazu missbraucht worden ist, war er zum Berge des Gottes Jehovah absolut untauglich. „Das Volk kämpfte, sagt Dieterici (II, 57) noch den heftigen Geisteskampf (mit der ihm so tief innewohnenden Neigung zum Götzendienst) und fiel immer wieder in denselben zurück. Bei diesem Geisteskampfe sollte Moses den Berg des Baal zum Gottesberge gemacht haben?"

Wenn dann weiter noch der „Fels in Horeb" (Exod. 17, 6), der zu Rafidim das Volk mit Wasser versorgte, und der Besuch Jetro's (zu Rafidim?) am „Berge Gottes" (Exod. 18, 5) für den Serbal geltend gemacht werden, so werden wir Erstres wohl ebenso gut von den Vorbergen des Sinai, wie Lepsius von den Vorbergen des Serbal deuten dürfen, — und Letzteres beweist uns, dass Rafidim entweder (wie Robinson annimmt) in solcher Nähe des Gesetzesberges lag, dass eine derartige Ausdrucksweise gerechtfertigt war, oder dass (was uns richtiger erscheint, vgl. § 41, 4) dieser Besuch nicht nach chronologischer sondern nach sachlicher Ordnung in den Bericht eingereiht ist; — eine Alternative, der auch Lepsius sich gefangen geben muss (und giebt), denn auch sein Rafidim lag nicht unmittelbar am Fusse des Serbal, sondern von jenem führte erst der Wady Aleyat zu diesem. — Was endlich den sonderbaren Beweis aus Exod. 16, 1 betrifft, dass nämlich nur der Serbal, weil an die Wüste Sin stossend, habe Sinai oder Sin-Berg genannt werden können, so haben wir uns darüber schon in § 39, 5 ausgesprochen.

Wir sehen also, um die Beweise für die Identität des Serbal mit dem Gesetzesberge steht es äusserst schwach, und man kann es in der That einem Ritter*), Ro-

*) Trotz der gewichtigen Argumente, die er selbst gegen Lepsius und für die alte Ansicht beibringt, bezeichnet Ritter (XIV, 740) seine mit dieser übereinstimmende Meinung doch nur als eine hypothetische. „Wir sehen, sagt er, in den beiden fast gleichzeitigen Berichterstattern, Hieronymus und Kosmas, das Auseinandergehen der Ansichten über diese Localitäten, deren keine auch in der neuesten Doppelansicht durch entscheidende und hinreichende Gründe vor der andern, uns wenigstens, als allein bevorzugt erscheint. So wie jede dieser beiden Erklärungsweisen eines in topographischer Hinsicht so unbestimmt gebliebenen Textes, wie einer noch so unvollkommen erkannten Localität, sich nur hypothetischer Wahrscheinlichkeiten zur genauern Auslegung bedienen

binson, Dieterici etc. nicht verdenken, wenn sie trotz der von Lepsius aufgebotenen Gelehrsamkeit und Beredsamkeit, trotz seiner Provocation auf Autopsie, an dem alten System festhalten; zumal dasselbe durch eine Fülle der schlagendsten Zeugnisse und Argumente gestützt und gefordert wird. Die genannten Gelehrten haben uns sowohl in dem Nachweis der Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit der Lepsius'schen Auffassung als auch in der neuen Begründung der alten, hergebrachten Ansicht so gewichtige Argumente dargeboten, dass uns kaum mehr zu thun übrig bleibt, als sie reden zu lassen, und ihre sich gegenseitig ergänzenden Argumente in eine Phalanx zusammenzuschliessen.

Robinson fordert von der Stätte, die Anspruch daran machen könne, der Schauplatz der Gesetzgebung zu sein: Space sufficient, adjacent to the mountain for so large a multitude to stand and behold the phenomene on the summit, und verneint, weil diese Bedingung beim Serbal fehle, die Lepsius'sche Hypothese. Lepsius gesteht zu, dass am Fusse des Serbal allerdings eine solche Ebene, auf der das ganze Volk hätte stehen können, nicht vorhanden sei. Aber er erinnert daran, „dass die Lagerung des Volkes am Sinai nicht anders erzählt wird, als an allen frühern Stationen. Wollte man also den Begriff des Lagers so enge fassen, dass man, um hinlänglichen Raum für die Niederlassung eines so grossen Volkes besorgt sein müsste, so würde man auch auf den frühern Stationen überall eine Ebene er-Raha nachzuweisen haben. Wer sich eine Menge von 2 Millionen Menschen in einem geschlossenen Lager von Zelten, deren sie, eins auf zehn gerechnet, 200,000 gebraucht haben würden, wie in einem wohlgeordneten ungeheuern Militärlager denkt, dem würde selbst die Ebene Raha (§ 43, 2) zu klein erscheinen müssen; wer aber annimmt, dass sich nur ein verhältnissmässig sehr kleiner Theil um das Hauptquartier Mose's schaaren konnte, alle Uebrigen die Schattenplätze und die spärliche Weide der umliegenden Thäler gesucht haben werden, der wird sich auch das Hauptlager ganz ebenso gut im Wadi Firan denken können. Auch bietet W. Firan, selbst wenn wir nur an den fruchtbarsten Theil desselben denken, bis nach el-Hessun hinab, in Verbindung mit dem breiten W. Aleyat wohl ebensoviel, und jedenfalls einen weit wohnlichern Raum für ein zusammenhängendes Lager dar, als die Ebene Raha." Wir geben das Alles bereitwillig zu, bemerken aber zweierlei: Einmal, die eben mitgetheilte Argumentation schliesst das Geständniss ein, dass selbst für das Hauptlager am Fusse des Serbal kein Platz gewesen, indem sie dasselbe (wo doch von der Lagerung in der „Wüste Sinai" die Rede ist) in das Feiranthal bis nach el-Hessun hinab verlegt. Aber das Feiranthal ist ja mit der Station Rafidim identisch, diese müsste also wiederum mit der Station in der Wüste Sinai identisch sein, während Israel, um

---

kann, so sei es hier gestattet, auch in dieser vielleicht nie ganz ins Klare zu setzenden Materie unsre hypothetische Ansicht kürzlich anzudeuten." Offenbar giebt hier der Hinblick auf das jedenfalls überschätzte Zeugniss des Kosmas (Erl. 2) seiner Rede diese unsichre Haltung, die sie indess bei der Ausführung verliert. Hier spricht er sich wiederholt (z. B. S. 742) mit grösster Bestimmtheit aus. Im Evang. Kal. S. 52 schliesst er seinen Aufsatz mit den Worten: „Die jüngsten Forschungen und Untersuchungen haben also wenigstens dazu beigetragen, wenn schon nur auf eine negative Weise, den Serbal Amaleks nicht für den Sinai Israels halten zu können, falls nicht spätere Entdeckungen noch positivere Thatsachen für das Gegentheil hervorheben sollten. Bis dahin aber wird der erhabene Gebirgsstock, an dessen Fusse das Kloster zu Kaiser Justinians Zeit erbaut ward, für alle Wallfahrer der wahre Sinai und Horeb Israels verbleiben, der nicht weniger die Beweise seiner antiken Würde und Erhabenheit in sich trägt."

aus jener in diese zu gelangen, von Rafidim aufbrechen und (wenigstens) eine Tagereise weiter marschiren musste; worauf es dann, in der Wüste Sinai angekommen, von Neuem das Lager aufschlug (Exod. 19, 1. 2). Zweitens aber, und das ist noch wichtiger, hat Lepsius das Robinson'sche Argument gar nicht verstanden, wenigstens es so gedeutet, dass es ein Leichtes war, es zu widerlegen. Robinson fordert einen ausgedehnten Raum am Fusse des Berges nicht (wie Lepsius es deutet), um dort alle Zelte aufschlagen zu können, sondern damit von dort aus das ganze Volk das, was auf des Berges Gipfel vorging, wahrnehmen konnte, — und diese Fordrung ist ebenso vollkommen berechtigt (vgl. Exod. 19, 17 ff. 20, 18 ff.), als es vollkommen gewiss ist, dass die Umgebung des Serbal ihr nirgends genügen konnte. Hören wir Dieterici, der sich (und zwar mit entschiedener Voreingenommenheit für die Lepsius'sche Hypothese) diese Umgebung genau daraufhin angesehen hat. Dieser sagt (II, 54): „Es war sowohl mir, als meinem Reisegefährten D. Blaine, welcher bei allen Localverhältnissen einen merkwürdigen Tact bewies, unmöglich, auf dem Serbal uns irgendwie die Scene zu vergegenwärtigen. Der Serbal ist von Weitem her wohl durch seine Höhe sichtbar, aber nicht in der Nähe, weder vom W. Aleyat aus noch von dem blühenden Feiranthale. Nur ein kleines Eckchen, da wo den Trümmern der Wüstenstadt (Pharan) gegenüber das Thal gen Norden weiter ausbiegt, ist vom Serbal aus sichtbar; in dem grünenden Feiranthal aber ist der Serbal durch die hohen Felswände verdeckt. Der W. Aleyat biegt kurz vor dem Serbal um, und eine jähe Felsschlucht mit Blöcken in wildem Gewirr angehäuft führt zwischen dem Felszack hinauf. Dem Berichterstatter der Bibel ist aber die Scene so gegenwärtig, dass vor Aller Augen (Ex. 19, 11) die Offenbarung geschah und dass Mose mehreremale vor ihren Augen hinauf und herabstieg (K. 19). Ferner muss der Berg aus der Ebene jäh aufgestiegen sein, da er umhegt werden musste (19, 12). Jene Bergschlucht aber (der W. Aleyat), der einzige, schwierige Zugang zum Serbal, bietet eine höchst mühevolle Arbeit, ehe man den Berg berühren kann, und hier standen noch dazu die Aeltesten; wozu also ein Gehege?"

Ein weitres, für sich allein schon entscheidendes, Argument bietet uns Exod. 3. Danach hütete Moseh die Schafe Jetro's, des Priesters in Midian und führte sie hinter die Wüste bis an den Berg Gottes Horeb. Wady Feiran mit dem Serbal lagen aber im Gebiete der Amalekiter, während der Dschebel Musa, auf der östlichen Hälfte der Halbinsel im Gebiete der Midianiter lag. Sollte nun, sagen wir mit Dieterici (II, 56), Moseh seine Heerde in das Gebiet der Amalekiter getrieben haben, so würde ihm das gewiss verwehrt worden sein. Wenn die Amalekiter jenes Kleinod, den W. Feiran so eifersüchtig bewahrten, dass sie Israel, als es durchzog, überfielen, so werden sie auch wohl nicht fremden Heerden nach Herzenslust darin zu weiden gestattet haben. „Man muss somit unbefangen dafür halten, dass dieser Horeb im Gebiete der Midianiter lag. Es treten diese beiden Stämme neben einander als wohlgeordnete auf, und es giebt auf der Halbinsel besonders zwei grosse Gebirgsstöcke, den Serbal und den Sinai; beide hegen in ihrem Schoosse Wasser, und beide konnten gar wohl Hirtenstämmen zum Mittelpuncte dienen." — Auch K. Ritter kennt dies Argument und macht es mit Nachdruck geltend (im Ev. Kal. 1852, S. 52).

Lepsius findet es unbegreiflich, wie Moseh an dem majestätischen, weithin sichtbaren, als eine Hochwarte das ganze Land beherrschenden Serbal habe vorüberziehen können, um einen verborgenen, von allen Seiten umschlossenen Wüstenwinkel, und einen von keiner Seite her sichtbaren, fast versteckten und geheimen, weder durch seine Lage noch durch seine Gestalt oder andere Eigenthümlichkeit ausgezeichneten Berg

aufzusuchen. Robinson und Ritter dagegen, und wir müssen ihnen vollkommen Recht geben, finden gerade in der versteckten Lage dieses Wüstenwinkels, in der umschlossenen Stellung dieses Berges einen Grund mehr für die entgegenstehende Ansicht. Robinson (I, 196) bezeichnet ihn als Adytum mitten in dem grossen Kreise der Granitumgebung, mit einem einzigen, nicht beschwerlichen Zugange versehen, ein geheimer, heiliger Ort, von der Welt durch einsame öde Gebirge abgeschlossen. Aehnlich Ritter (XIV, 742); er nennt den Dsch. Musa „das Adytum der mehr centralen und gesicherten Gebirgsgruppe des Sinai", und will ohne Zweifel ebenfalls mit diesem Ausdruck andeuten, dass es sich bei der Auswahl des Gesetzesberges um Aufsuchung des innersten, verborgensten Heiligthums der Halbinsel gehandelt habe. Eben weil Jehovah mit Israel heimlich zu reden hatte, weil er mit Israel allein sein wollte, um den Ehebund mit ihm zu schliessen, führte er es in das centralste und geheimste Adytum der Wüste.

4. Nachdem der südliche Gipfel des sinaitischen Gebirgsstockes mehr denn ein Jahrtausend lang als die Stätte der Gesetzespromulgation gegolten hat, erklärte **Robinson** in Folge seiner Autopsie der Localitäten diese Annahme für eine Unmöglichkeit, und verlegte das grosse Ereigniss auf den nördlichen Gipfel desselben Bergrückens, den Ras es-Sufsâfeh. Seiner Beweisführung schien so viel Ueberzeugungskraft innezuwohnen, dass fast alle Ausleger sich seitdem seiner Meinung anschlossen, bis erst neuerdings weitere Entdeckungen in der Localität des Sinai sie bei Vielen wieder ihres Ansehens beraubten. — Robinson's Beweisführung war eine doppelte, eine negative: der Nachweis der Unvereinbarkeit der biblischen Daten mit der Localität des Dschebel Musa, — und eine positive, der Nachweis vollkommener Uebereinstimmung der biblischen Data mit der Localität des Ras es-Sufsafeh. Der erstere wird unten (Erl. 5) näher zu prüfen sein; hier haben wir es nur mit dem letztern zu thun. — Völlig unbefriedigt von dem Resultate seiner Ersteigung des Dsch. Musa, unternahm er es, auch den nördlichen Gipfel zu erklimmen. „Die grosse Schwierigkeit und selbst Gefahr beim Hinaufsteigen wurde durch die Aussicht, die sich uns hier eröffnete, herrlich belohnt. Die ganze Ebene er-Rahah mit den benachbarten Wady's und Bergen lag vor unsern Füssen ausgebreitet. Unsre Ueberzeugung befestigte sich, dass hier der Ort sei, wo der Herr herabfuhr mit Feuer und sein Gesetz verkündete. Hier lag die Ebene, wo das ganze Volk sich versammeln konnte; hier stand der Berg, dem man nahe kommen, den man anrühren konnte, wenn es nicht verboten wurde, hier auch der Berggipfel, wo allein Blitze und die dicke Wolke sichtbar und der Donner wie der Posaunenton gehört werden konnte, als der Herr vor allem Volk herabfuhr auf den Berg Sinai" (I, 175f.). Es wird sich unten zeigen, dass alle diese Coincidentien mit dem biblischen Texte eben so und noch besser beim Dsch. Musa vorhanden sind. Dagegen finden wir in der Beschreibung des Ras es-Sufsafeh und seiner Umgebung zwei Puncte, die mit den biblischen Daten unvereinbar sind. Robinson selbst schildert die Schwierigkeit des Ersteigens mit lebhaften Farben: „Wir versuchten zuerst an der Seite gerade heraufzuklimmen, fanden aber den Fels so glatt und steil, dass wir nach mehrmaligem Hinfallen und grösserer Gefahr gezwungen waren, es aufzugeben. Wir kletterten nun durch eine steile Schlucht auf einem grössern Umwege hinauf. Von dem obern Ausgange dieser Schlucht konnten wir um die nördliche Felswand herumklimmen und längs der tiefen Höhlungen, die im Laufe der Jahrhunderte in den Granit gemacht waren, den Gipfel erreichen." Auch Lepsius (Briefe S. 327) und Dieterici (II, 46) bestiegen diesen Gipfel und stimmen mit Robinson in der Beschwerlichkeit und Gefährlichkeit des Unternehmens überein. „Schon dies würde, sagt Lepsius mit Recht,

bei mir den Gedanken nicht aufkommen lassen, dass Mose je auf einem dieser vom Thale aus sichtbaren Felsen gestanden habe.“ Doppeltes Gewicht hat aber dieses Argument, wenn man erwägt, dass Moseh öfter an einem Tage wiederholt den Berg Gottes bestiegen hat.

Weiter aber berichtet uns die Urkunde: Moseh führte das Volk Gott entgegen aus dem Lager und sie traten an den Fuss des Berges (Exod. 19, 17), und als das Volk die Schrecken der Majestät Gottes, die sich vor seinen Augen entfalteten, sah, floh es und trat von ferne (Ex. 20, 18), — doch wohl um nicht zu sehen und zu hören, was es nicht zu ertragen vermochte. Wie reimt sich das zum Ras-es-Sufsafeh und der Ebene zu seinen Füssen? War das Lager in der Ebene er-Rahah, d. h. unmittelbar am Fusse des Berges, warum hatte denn Moseh noch nöthig, das Volk aus dem Lager an den Fuss des Berges zu führen? — und wohin sollte das Volk fliehen, um nicht weiter zu sehen und zu hören, was ihm solchen Schrecken eingejagt hatte? War doch in der ganzen Ebene er-Rahah und in dem daranstossenden Theile des grossen W. es-Scheikh kein Platz zu finden, von wo aus der Ras es-Sufsafeh verdeckt gewesen wäre?

Auch **Dieterici** kehrte unbefriedigt vom Dsch. Musa zurück, und bestieg den Ras-es-Sufsafeh mit der Hoffnung, einen für die Gesetzgebung geeignetern Platz zu finden, und diese Hoffnung täuschte ihn nicht. „Die weite Ebene er-Raha lag vor uns, in ihr eine Reihe schwarzer Ziegenhaarzelte der Araber, die uns an das Lager der Israeliten erinnerten. Die jähe Steile, mit der dieser Felsen sich fast senkrecht aus der Ebene erhebt, liess uns der Vermuthung Robinsons beistimmen, dass dies der Berg sei, auf dem Moses verklärt vor dem Volke gestanden.“ Doch scheint das zweite unsrer Bedenken ihm auch Scrupel gemacht zu haben. Er sucht wenigstens ihm zu entgehen, durch eine eigenthümliche Verschmelzung beider Ansichten: „Man könnte nun, da Ras es-Sufsafeh und Dsch. Musa eigentlich nur zwei Spitzen des Berges Horeb sind, die eine Spitze (die nördliche) als die Stelle bezeichnen, wo Mose dem Volke offenbar und sichtbar war; die andre (den Dsch. Musa) als die, auf der er dem Volke verborgen, mit Gott in stiller Einsamkeit verkehrte. Die Scene vergegenwärtigt sich dann vortrefflich: im W. er-Rahah das Judenlager, im W. Schueib, wo jetzt das Kloster steht, oder in der westlichen Schlucht (W. el-Ledscha) die Aeltesten; auf dem jetzigen Dsch. Musa war Moses getrennt von aller Welt, und auf dem Ras es-Sufsafeh Allen gegenwärtig.“ Mit dieser Modification der Robinsonschen Hypothese ist ihr aber keineswegs aufgeholfen. Wohin fuhr denn der Herr im Feuer herab? Auf den Ras es-Sufsafeh? — dann bleiben unsre beiden Bedenken in ungeschwächter Geltung. Oder auf den Dschebel Musa? Dann gelten Robinson's Bedenken, die auch Dieterici theilt. Ausserdem ist aber die ganze Voraussetzung von zwei Bergen Gottes, dem einen zum Gesehenwerden, dem andern zum Verborgenbleiben völlig willkührlich, unbegründet und mit der biblischen Relation unvereinbar.

5. Wir kommen endlich zu der Auffassung, die von Alters her geltend war, die aber zuerst von Laborde aus der Localität begründet, von F. A. **Strauss** und Krafft genauer und überzeugender dargethan und von **Ritter** beifällig und warm empfehlend behandelt worden ist. Auch wir können ihr unsere Zustimmung nicht versagen.

Robinson (I, 171 f.) sagt bei Gelegenheit seiner Besteigung des Dschebel Musa: „Mein erstes und vorherrschendes Gefühl auf diesem Gipfel war das der Täuschung. Obgleich wir von unsrer Untersuchung der Ebene er-Rahah und deren Uebereinstimmung mit der Erzählung der Bibel zu der Ueberzeugung im Allgemeinen gekommen waren,

dass das Volk Israel da versammelt gewesen sein musste, um das Gesetz zu empfangen, so hegten wir doch noch eine entfernte Hoffnung, dass zuletzt noch ein Grund für die lange Reihe klösterlicher Ueberlieferungen sein möchte, die wenigstens 15 Jahrhunderte hindurch den Gipfel, auf welchem wir standen, als den Ort bezeichnet haben, wo die zehn Gebote auf eine so eindringliche Weise verkündigt worden. Aber der Bericht der Bibel und die klösterliche Ueberlieferung sind gar sehr verschiedene Dinge... In dem vorliegenden Falle ist nicht der geringste Grund vorhanden, dass Mose irgend etwas mit dem Gipfel zu thun gehabt habe, der jetzt seinen Namen trägt. Er ist 1½ Stunden weit von der Ebene, auf der die Israeliten gestanden haben müssen, entfernt, und durch die dazwischen liegenden Spitzen des neuern Horeb (des Ras es-Sufsafeh) gedeckt. Kein Theil der Ebene ist vom Gipfel aus zu sehen, noch auch der Boden der angrenzenden Thäler, noch giebt es irgend einen Platz da herum, wo das Volk sich hätte versammeln können. Der einzige Fleck, wo er nicht unmittelbar von hohen Bergen umgeben ist, liegt südöstlich, wo er sich fast senkrecht auf nackte Kieshügel hinabsenkt. Gerade hier an seinem Fusse ist der Anfang eines kleinen Thales, Wady es-Sebayeh, das sich nach dem W. es-Scheikh hinzieht, und ein andres nicht grösseres geht südöstlich nach dem W. Nusb dem Meerbusen von Akabah zu; aber beide zusammengenommen gewähren kaum den zehnten Theil des Raumes, den er-Rahah und W. es-Scheikh enthalten." Aehnlich spricht sich Dieterici aus: „Die Aussicht von dieser Bergspitze ist erhebend, wiewohl der erste Eindruck der der Täuschung ist. Wir vermissen ein weites Thal, in dem sich eine grosse Schaar hätte lagern können; denn das darunter liegende von Gebirgen beengte, gewölbte Thal der Juden (? wahrscheinlich = Ebene es Sebayeh, § 43, 4) erscheint durchaus nicht genügend; auch zeigt sich der Berg hier nicht so allein stehend, dass er leicht hätte berührt werden können."

Hören wir dagegen Ritter (XIV, 589 f.): „Aber hiergegen spricht ganz einfach der Fortschritt der Beobachtung, dass nicht bloss an der Nordwand des Horeb die einzige grosse Ebene zu einem Volkslager Israels geeignet vorliegt, sondern gleichfalls eine nicht minder grosse der Südwand des Sinai unmittelbar, zu welcher der breite, sehr geräumige Wady Sebaye, vom Wady Scheikh aus, direct führt, und dass von dieser grossen, südlichen Ebene Sebaye (§ 43, 4) der unmittelbar gegen Norden pyramidal emporsteigende Gipfel des erhabenen Sinai der Tradition vollkommen ebenso sichtbar für ein ganzes Volk war als der Sufsâfeh, für den keine antike Tradition spricht." Durch die genauere Erkenntniss dieser Ebene lösen sich alle Schwierigkeiten auf die klarste, befriedigendste und anschaulichste Weise. Sie entspricht auf das Genaueste den Erfordernissen eines Schauplatzes, wie die biblische Relation ihn bedingt, „da sie gross genug ist, um eine sehr grosse Menge Volks in sich aufzunehmen, da sie unmittelbar am Fusse des Sinai liegt, der sich wie eine monolithische Granitwand von 2000 Fuss senkrechter Höhe vor und über sie erhebt, und da auf deren Spitze die Gebäude der Moschee, der christlichen Kapelle und selbst des Mosessteines sich für das Auge des von unten hinauf Schauenden mit grosser Klarheit abzeichnen. Keine andre Localität der ganzen Halbinsel scheint solchen topographischen Daten (wie die Bibel sie giebt) wörtlicher zu entsprechen als diese." So Ritter. — Tischendorf (I, 232) sagt: „Diesen Wadi (diese Ebene) Sebaye hält man, und zwar nicht ohne Grund, für die Lagerstätte der Kinder Israel während der mosaischen Gesetzgebung. Er ist von grossem Umfange und wie geschaffen zu solch einem Festacte. Auch giebt er eine vortreffliche Erklärung für den Ausdruck, dessen sich Moses bedient: „Wer den Berg anrührt." Im W. Sebaye nämlich lässt sich im eigentlichen Sinne der Berg anrühren, da er so schroff aufsteigt,

dass man ihn vom Fusse bis zum Scheitel, wie eine abgeschlossene Persönlichkeit vor Augen hat. Eben so verhält es sich mit den Worten: „Und das Volk trat unten an den Berg". Selten steht man so eigentlich unten am Berge, mit dem Blicke auf den hohen Gipfel, wie hier." Dennoch findet Tischendorf bei dieser Auffassung Schwierigkeiten, die es ihm fast gerathener machen, bei der Robinsonschen Ansicht zu beharren. Einmal, weil aus der Ebene Sebaye selbst kein bequemer Weg unmittelbar zum Gipfel hinauf führt; — dann weil der Weg, den die Israeliten, als sie aus dem Scheikhthale kamen, zum Fusse des Berges gehen mussten, für diesen Zweck „zu eng und misslich" sei und endlich „scheinen die Worte: Moses führte das Volk aus dem Lager Gott entgegen und sie traten unten an den Berg — noch auf eine beträchtliche Räumlichkeit zwischen dem Berge und dem Lager hinzuweisen." Allein diesen Bedenken liegen unberechtigte Voraussetzungen zu Grunde. Die Ebene Sebaye war nicht zugleich der Ort, wo das Volk sich gelagert hatte, und wo es aus dem Lager an den Fuss des Berges trat, um das Gesetz zu empfangen. Sie diente nur zu Letzterem. Der (Haupt-) Lagerplatz war ohne Zweifel die Ebene er-Rahah mit dem Wady es-Scheikh. Von dort aus führte Moseh das Volk aus dem Lager durch den weiten, kurzen W. es-Sebaye in die Ebene es-Sebaye Gott entgegen an den Fuss des Dsch. Musa, ein Weg zu dem die Strauss und Krafft begleitenden Engländer in starkem Schritt ¾ Stunden brauchten. In dieser weiten amphitheatralisch die steile Felswand des Dsch. Musa umgebenden Ebene wurde das Volk aufgestellt. Bei der fast senkrechten Aufsteigung des Berges konnten auch die vordersten Reihen Alles sehen, was auf der Spitze des Berges vorging; und da die Ebene nach Süden zu sich allmälig erhebt und somit jede hintere Reihe etwas höher stand als die vordere, so war auch den hintersten Reihen der Blick nach dem Gipfel des Berges nicht verdeckt. Da ferner die Berge, welche die Ebene im Süden abgrenzen, durchaus nicht steil und hoch sind, so konnte auch auf ihnen noch eine beträchtliche Menge Volks, die etwa in der Ebene selbst nicht mehr Platz fand, sich aufstellen. Als nun das Volk von der Majestät der Gesetzespromulgation übermannt, von panischem Schrecken ergriffen, von dannen floh, eilte es durch den W. es-Sebaye zurück zu seinen Zelten in den Thälern und Seitenthälern von Scheikh und Rahah, wo es nichts mehr von dem, was auf dem Dsch. Musa vorging, sehen konnte, da die steile Felswand des Ras es-Sufsafeh den Blick dorthin verschloss. — Fragen wir, welchen Weg Moseh auf seinen Wandrungen zur Höhe des Berges eingeschlagen haben möge, so liegt die Annahme am nächsten, dass er von der Ebene Sebaye aus über den Hutberg (der den Dsch. Musa mit dem Dsch. ed-Deir sattelartig verbindet, § 43) ihn erstiegen habe, wo dann „die Wandrung von keinem fremden Auge erspäht oder aus der Tiefe begleitet werden konnte." Später aber, von dem Hauptlager im Thale Rahah aus, wird er wahrscheinlich durch eine der beiden den Gebirgsstock abschneidenden Thalschluchten (§ 34, 3), W. Ledscha oder W. Schoeib, (wahrscheinlich durch Letzteres, von wo aus auch jetzt noch meist der Berg erstiegen wird) seinen Weg genommen haben. Die siebzig Aeltesten, die dann später Moseh nach der Bundschliessung zum Schauen Gottes (C. 24, 10) und zur Feier des Bundesmahles (Vs. 11) mitnahm in das Bereich des heiligen Berges, und hier zurückliess (Vs. 14), während er selbst auf den Gipfel des Berges stieg, hatten wahrscheinlich ihren Standort im Wady Schoeib am Fusse des Hutberges, oder vielleicht auch auf dem Rücken des Gebirgsstockes, während Moseh den höchsten Gipfel selbst bestieg.

Nur eine Voraussetzung, meint Ritter (XIV, 591), sei bei der Anerkennung der Ebene Sebaye als des Schauplatzes der Gesetzgebung nothwendig, nämlich dass nicht das ganze Volk unter dem Volke, welches Gott entgegengeführt wurde, verstanden

werde, sondern nur ein grosser Theil desselben. Denn „alles Volk, und wenn auch nur Hunderttausende, hätte unmöglich in Zeit von einem Tage durch solche enge Thäler, wie alle Wady's der Sinaigruppe, auch die weitesten, sich zeigen, vorüber defiliren können gegen den Berg.“ Doch sei dieselbe Voraussetzung ebenso sehr bei der Verlegung des Schauplatzes in die Ebene Rahah nothwendig. Er findet in dieser Voraussetzung aber auch keine Schwierigkeit, da öfter (z. B. gleich K. 19, 7—9) die Aeltesten als Repräsentanten des ganzen Volkes auch geradezu das ganze Volk genannt werden. Doch haben wir, scheint uns, (diese an sich nicht unzulässige) Beschränkung auf die Aeltesten nicht einmal nöthig. Dass Kinder und Unerwachsene, ebenso Weiber und Greise nicht mitgenommen wurden, versteht sich fast von selbst; so bleiben also nur 600,000 Mann (Exod. 12, 37) übrig, und wir möchten es doch nicht geradezu für unmöglich halten, dass diese im Verlauf eines Tages nicht durch den kurzen und 2—400 Schritte breiten W. es-Sebaye in die Ebene es-Sebaye und von da wieder zurück ins Lager hätten gelangen können.

Wir schliessen mit einem Zeugnisse Graul's (II, 260): „Ich bin nicht der Mann, mich zum Anwalt klösterlicher Ueberlieferungen zu machen, — am allerwenigsten der sinaitischen, die als Ueberlieferung auf sehr schwachen Füssen steht. Aber das kann und will ich nicht verhehlen, dass von allen Oertlichkeiten der Halbinsel, die ich gesehen habe, keine andre den Eindruck so voller Harmonie mit der biblischen Erzählung von der Gesetzgebung auf mich gemacht hat, als eben Dsch. Musa mit seinen Umgebungen. Ich muss übrigens noch bekennen, dass ich mit einem bedeutenden Vorurtheil für die Lepsiussche Hypothese zum Dsch. Musa gekommen war.“

Die Vorbereitungen zur Gesetzgebung und Bundschliessung.

§ 46. (Exod. 19, 3—15). — Als der Zug in der Wüste Sinai angekommen war und sich daselbst gelagert hatte, stieg Moseh auf den Berg hinauf zu Gott. Wahrscheinlich hatte die Wolken- und Feuersäule (§ 28, 3) sich auf den Berg erhoben, um anzuzeigen, dass jetzt dort für längere Zeit die Stätte des Wohnens Gottes sein solle, mitten unter seinem Volke, das amphitheatralisch im Norden um den Berg herum gelagert war, und doch auch dem Blick des Volkes entzogen durch den Felsenvorhang der senkrechten Bergwand des Ras es-Sufsâfeh. Schon von seiner Berufung her (Exod. 3, 12) weiss Moseh, dass auf diesem Berg das Volk Gott dienen soll. Darum steigt er auf den Berg hinauf, um weitere Weisung zu empfangen, wie dies geschehen solle. Und die Weisung lautet dahin: „Sprich zu dem Hause Jakob und verkündige den Kindern Israel: Ihr habt gesehen, was ich gethan an Aegypten, und wie ich euch getragen auf Adlersflügeln und euch zu mir gebracht. Und nun, wenn ihr meiner Stimme gehorchet und meinen Bund haltet, so sollt ihr mein Eigenthum sein aus allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein, und sollt mir ein Königreich von Priestern sein und ein heiliges Volk.“ Das sind die Präliminarien zur Bund-

schliessung [1]), Verheissung und Fordrung von Seiten Gottes, denen das Volk entgegenkommen muss durch Willigkeit des Glaubens und Gehorsams. Mit dieser Botsaft steigt Moseh vom Berge herab, und legt sie den Aeltesten, den Repräsentanten des Volkes, vor, die ihre freudige Bereitwilligkeit kundthun, auf solcher Voraussetzung die Bundschliessung einzugehen. Da die Bundschliessung durch die Mittlerschaft Moseh's vollzogen werden soll, so bedarf er noch einer besondern Beglaubigung in den Augen des Volkes, und diese soll ihm werden, indem Gott ihm verheisst, in augenfälliger Weise sich zu ihm herabzulassen und mit ihm vor dem Volke zu verkehren. Da ferner der Berg bestimmt ist zum Allerheiligsten der Gottesoffenbarung, so muss er geheiligt, d. h. abgesondert und unterschieden werden von den übrigen Bergen der Umgebung. Das geschieht durch die Umhegung desselben, und weil er nun nicht mehr ein Berg ist wie die übrigen, sondern ein Berg der Gottesmanifestation, so ist er ein unantastbares Heiligthum geworden, das weder von Menschen noch Vieh berührt werden darf [2]). Auch das Volk endlich, das sich zu Jehovah nahen soll, um das Gesetz, die Grundlage des Bundes, zu empfangen, muss sich dazu heiligen und bereiten auf den dritten Tag [3]), denn am dritten Tage will Jehovah herabkommen vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai, um von ihm aus, als seinem Throne, das Gesetz zu verkünden.

1. Die erste Botschaft, welche Moseh vom heiligen Berge dem Volke zu bringen hat, umschliesst die **Bundespräliminarien.** Durch dieselben werden in den allgemeinsten Grundzügen das Wesen, die Bedingungen und der Zweck des Bundes, der jetzt geschlossen werden soll, dem Volke kundgethan und zur Annahme vorgelegt. Auf diesem Grunde soll sich ein religiös-politisches Gemeinwesen Israels und seines Gottes entfalten, dessen unterscheidende Eigenthümlichkeit zuerst Josephus (c. Ap. 2, 16) treffend als **Theokratie** oder Gottesherrschaft bezeichnet hat. Den Gegensatz nämlich zu den verschiedenartigen Verfassungsformen der übrigen Staaten hervorhebend, sagt er: Ὁ δὲ ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς. Was es mit der Theokratie auf sich habe, kann sich vollständig und umfassend erst aus der Gesetzgebung, in welcher sich ihr Wesen nach allen Seiten und Richtungen hin entfaltet, ergeben. Hier kommt es uns vorerst um Erfassung und Verständniss ihres Grundgedankens an, wie derselbe in den Bundespräliminarien seinen ersten und allgemeinsten Ausdruck gefunden hat.

Die erste Bedingung, die conditio sine qua non, der Einführung der Theokratie ist die Erlösung des Volkes aus Aegypten. Als Erlöser Israels macht Jehovah Anspruch darauf, Israels König zu sein. Bisher hat er gedient um Israel, und sich dadurch das Recht, es zu beherrschen, erworben; — Er hat geworben um Israel, wie um eine Braut, und hat als Bräutigam seine Liebe und Treue gegen die Braut bewiesen (§ 38) darum macht er jetzt Anspruch darauf, in die Rechte und die Herr-lichkeit des Ehegatten einzutreten; als Vater hat er Israel zu seinem Erstgebornen gezeugt (§ 13, 1), darum

macht er jetzt Vaterrechte geltend und fordert Sohnesgehorsam und Sohnesliebe. Als Weltschöpfer und Weltherrscher ist er Herr und König über alle Völker, aber nicht darauf gründet er sein Königsverhältniss zu Israel; sondern auf das, was er an Israel Besondres gethan hat; nicht als Elohim, sondern als Jehovah will er König über Israel sein. Sittliche Freiheit und Nothwendigkeit vereinigen sich mit einander zur Gründung dieses Bundes; denn als Sohn Jehovah's ist Israel dem Vater zum Gehorsam verbunden; aber zum Gatten hat Jehovah Israel nur erkoren kraft Israels freier Wahl und Zustimmung. Als Elohim ist er ein König über Israel wie über alle Völker kraft unbedingter Nothwendigkeit; als Jehovah wird er durch freie Anerkennung des Volkes ein König über Israel in einem Sinne, wie kein andres Volk sich dessen rühmen konnte.

Darum beginnen die Bundespräliminarien mit dem Hinweis auf die Erlösung aus Aegypten. „Ihr habt gesehen, was Ich gethan habe an Aegypten, und wie Ich euch getragen auf Adlersflügeln und euch zu mir gebracht.“ Er hat die aus freier Gnade erwählte Braut aus dem Diensthause befreit, und sie heimgeführt auf Adlersflügeln der Liebe in sein eigenes Haus. Er hat gegeben, ehe er fordert; hat Liebe bewiesen, ehe er Gehorsam heischt; hat sich selbst an Israel hingegeben, ehe er Israels Hingebung an sich verlangt. Nun tritt die Fordrung ein; aber die Fordrung ist wiederum nicht ohne die Verheissung: „Und nun, wenn ihr meiner Stimme gehorchet, und meinen Bund haltet, so sollt ihr mein Eigenthum sein vor allen Völkern etc.“ Was seine Stimme befehlen wird, was für Pflichten sein Bund dem Volke auferlegen wird, das kann in diesen kurzen Präliminarien nicht in extenso auseinandergesetzt werden. Aber Wesen, Bestimmung und Ziel des Bundes werden angegeben und durch sie sind die Bundespflichten bedingt und bestimmt. Uebrigens hat ja Jehovah durch seine bisherigen Führungen Anspruch auf unbedingtes Vertrauen; und überdem fordert er hier nur vorläufige Zustimmung; denn erst nachdem er seinen Willen in der Gesetzgebung explicirt hat, übernimmt das Volk durch feierliche Erklärung (Ex. 24, 3) die definitive Verpflichtung zu ihr.

Das Erste nun, wozu Jehovah Israel durch den Bund erheben will, ist dies: „Ihr sollt mein Eigenthum sein aus (vor) allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein.“ Alle Völker sind Gottes Eigenthum, sie sind es kraft der Schöpfung; Israel aber soll es nicht nur kraft der Schöpfung, sondern auch zugleich und vornehmlich kraft der Erlösung sein. Die Völker hat Gott geschaffen, Israel hat er dazu noch gezeugt, dass es sein Sohn, hat um es geworben, dass es seine Braut, hat es erkauft, nachdem es in fremde Knechtschaft gerathen war, damit es sein Eigenthum in einem noch höheren Sinne sei. Darum hat dieser Besitz doppelten Werth für den Besitzer, und das Volk ist seinem Herrn zu doppelter Liebe und Anhänglichkeit verbunden. „Die ganze Erde ist mein“, das ist die dem Bundesvolke stets präsente Basis seines Gottesbewusstseins; auf dem Bewusstsein, dass Jehovah der Gott aller Götter, und der König aller Könige ist, erbaut sich des Volkes Bewusstsein von dem besondern Verhältniss, in welchem es zu Ihm steht. Nichts ist daher verkehrter, als dem israelitischen Gottesbewusstsein den Begriff eines Nationalgottes unterzuschieben; denn Israel weiss, dass sein Gott als Schöpfer der Gott aller Völker ist, aber es weiss auch, dass Er als Erlöser in einem besondern Verhältniss zu ihm steht (Deut. 4, 7). Der Begriff der Nationalgottheiten schliesst den Begriff der Coordination ein; gleich wie die Nationen einander coordinirt sind, also auch die Nationalgötter. Ihre Macht wird gemessen nach der Macht und Stärke, die sie vermeintlich den Völkern, die ihnen dienen, verschafft haben. Da können nun wohl die Götter des einen Volkes mächtiger erscheinen im Vergleich zu denen eines

andern; die Gottheit des einen Volkes kann wohl nach heidnischer Meinung den Sieg davon getragen haben über die des andern; aber ursprünglich und wesentlich erscheinen sie gleichberechtigt. Dagegen lässt der Begriff, den Israel von seinem Gotte hat, gar nicht einmal einen Vergleich mit den Göttern der Heiden zu; und die Götter der Heiden sind dem Gotte Israels gegenüber nicht coordinirte und gleichberechtigte, nicht einmal durch geringere Macht hinter ihm zurückstehende Wesen, sie sind vielmehr ihm gegenüber pure אֱלִילִים d. h. Nichtse (§ 15, 1.). — Es ist daher eine Leichtfertigkeit, die strenge Rüge verdient, wenn Stähelin (Krit. Unterss. ü. d. Pent. S. 19) — und v. Lengerke (I, 460) betet es ihm buchstäblich nach — gerade aus unserer Stelle, deren ausdrückliche Bestimmung es ist, den Begriff eines Nationalgottes weit von sich zu weisen, diesen Begriff herausdeutet, indem er sagt: „Moses bestieg alsobald den Berg, woselbst Jehova ihm den Auftrag gab, das Volk zu fragen, ob es unter gewissen Bedingungen ihn als Nationalgott anerkennen wolle."

„Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים) sein und ein heiliges Volk", so lautet die Botschaft und Verheissung weiter. Es soll also durch den Bund ein Königreich gegründet werden. Ein Königreich fordert vor Allem einen König, und es versteht sich von selbst, dass dieser König Niemand anders als Jehovah sein kann und will; denn sind die Glieder dieses Königreiches Priester, so kann ihr Haupt nur Gott sein; und ist das Volk, welches die Unterthanen dieses Reiches bildet, das Eigenthum Jehovah's aus allen Völkern, sein Eigenthum in völlig einziger Weise, so ist auch das Königthum Jehovah's über Israel ein einzigartiges. Da nun Jehovah selbst König sein will über Israel, nicht bloss, wie er über alle Völker herrscht, weil die ganze Erde sein ist, sondern in ganz besondrer Weise, weil er Israel zu seinem speciellen Eigenthum erlöst, gewonnen und erworben hat, so kann seine Absicht, Israels König sein zu wollen, nur so verstanden werden, dass er seine allgemeine Herrscherthätigkeit für Israel zu einer besondern steigert und verdichtet, dass Er selbst in eigener Person die Rechte und Pflichten der Regierung übernimmt, die er bei andern Völkern den irdischen, menschlichen Königen derselben überlassen und angewiesen hat. Mit einem Worte, Jehovah will sich herablassen, nicht bloss himmlischer, sondern irdischer König über Israel zu sein; Er verschmäht es nicht, sich, insofern Israel auch ein Volk, ein irdisches, politisches Gemeinwesen ist, in die Reihe der irdischen Könige zu stellen. Als solcher übernimmt Er königliche Pflichten und behält sich königliche Rechte vor. Dahin gehören vornehmlich: die oberste Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege nach Innen, und die Bestimmung über Krieg und Frieden nach Aussen. Bisher schon hat Er dem Volke ein sichtbares Zeichen und Unterpfand seiner Gegenwart, seiner Führung und Leitung gegeben, indem Er den Engel, der Ihn persönlich repräsentirt (Ex. 33, 14. 15), und in welchem sein Name ist (Ex. 23, 20. 21), in der Wolken- und Feuersäule (§ 28, 3) vor Israel hat herziehen lassen; es geschah, weil Er mit Israel einen Bund schliessen wollte. Die Vollziehung des Bundes bindet dieses Zeichen seiner Gegenwart an die Gemeinde Israels. Aber wie Er bisher, obwohl selbst gegenwärtig, doch durch Moseh nur zum Volke geredet hat, so wird Er auch ferner menschlicher Mittler zur Verkündigung und Ausrichtung seines Willens sich bedienen; es wird sich aus dem Organismus der Bundesverfassung ein theokratischer Beamtenstand herausgliedern, durch welchen Er die besondern theokratischen Functionen verrichten lässt. In Moseh sind vor und während der Organisation alle diese Functionen noch vereinigt, nach vollendeter Organisation werden sie auseinandertreten und je nach zeitweiligem oder fortschreitendem Bedürfnisse sich gliedern (Priester, Aelteste, Richter, Könige, Propheten etc.).

Aber indem Jehovah Israels König wird, hört er nicht auf, Israel's Gott zu sein: das Eigenthümliche der neuen Einrichtung ist eben, dass Er Gott und König in einer Person, dass Er Gottkönig ist. Und wie in dem Haupte des neuen Gemeinwesens die Gottheit und das Königthum verbunden sind, der Gott als König und der König als Gott sich offenbart und bethätigt, so tragen auch alle seine Gebote diesen zwiefachen Charakter vereint in sich: die religiösen Gebote sind zugleich politische, und die politischen zugleich religiöse. Die Uebertretung eines religiösen Gebotes ist zugleich ein Staatsverbrechen, und die Verletzung einer staatlichen und polizeilichen Ordnung ist unmittelbar unter den Gesichtspunct der Sünde gestellt. Die sittlichen, Cultus- und Staatsgesetze sind nicht einander über- oder untergeordnet, sondern stehen einander völlig gleich, sie alle fordern, wo sie übertreten werden, je nach ihrem Gewichte, in gleicher Weise religiöse Sühne oder bürgerliche Bestrafung. Der treue Unterthan ist auch eo ipso das fromme Gotteskind und umgekehrt. — Und wie des Gottkönigs Fordrungen und Gebote, so tragen auch seine Gaben und Verheissungen diesen Doppelcharakter an sich: was Er als Gott verheisst, führt er als König aus, und was er als König ausführt, dient den Zwecken der göttlichen Absichten, d. h. der Verwirklichung seiner ewigen Heilsgedanken.

Deutlicher wird darauf hingewiesen durch die nähere Bestimmung, dass das zu errichtende Königreich in Israel ein „Königreich von Priestern" sein soll. Der Priester ist der Mittler zwischen der Gottheit und der Menschheit; der Begriff des Priesters fordert also wie einen vermittlungswilligen Gott, so auch vermittlungsbedürftige Menschen. Da nun das ganze Volk Israel aus lauter Priestern bestehen, da das Volk als solches, d. h. als geschlossene Gesammtheit Charakter und Beruf eines Priesters haben soll, so ist es klar, dass die vermittlungsbedürftige Menschheit, welche dieses Priesterthum fordert, nicht in Israel selbst, sondern ausserhalb desselben gesucht werden muss, dass also Israels solidarischer Priesterberuf sich auf die übrigen (die Heiden-) Völker bezieht. Was in einem einzelnen Volke der Priester den einzelnen Individuen dieses Volkes ist, das soll Israel als Volk für die Gesammtheit der Völker in dem grossen (elohistischen) Gottesstaate der irdischen Welt sein. Der Priester hat die Gottesoffenbarungen, Gottesverheissungen und Gottesgaben zu empfangen, zu bewahren, zu pflegen, zu überliefern und mitzutheilen an das Volk, das ihrer bedarf. Demnach hat Israel als Priestervolk den Beruf, die Gottesoffenbarungen, die ihm zu Theil werden, allen übrigen Völkern zu vermitteln. So führt uns die Verheissung des Bundes mit dem Volke auf die Verheissung des Bundes mit der Familie („In dir und deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden." Vgl. Bd. I, § 51, 4) zurück, und es zeigt sich, dass der Bund am Sinai kein andrer ist, als der, welcher vordem zu Mamre geschlossen wurde. Der eine ist nur eine Erneuerung des andern, eine Uebertragung der Verheissung und des Berufes, die der Familie schon gegeben waren, auf das Volk, das aus der Familie hervorgegangen war. Der Particularismus und die Abgeschlossenheit, die jenen Bund charakterisirten, haften auch noch an diesem Bunde, denn Israel ist Jehovah's Eigenthum aus allen Völkern; aber die Bestimmung des Bundes für den weitesten Universalismus tritt auch hier als Leitstern der Zukunft hell und leuchtend hervor; und es bestätigt sich auch hier, dass Israel nur der erstgeborne, nicht der eingeborne und einzige Sohn Jehovah's sein, dass vielmehr auch die übrigen Völker als Nachgeborne der Kindschaft Jehovah's theilhaftig werden sollen, die Israel nur zuerst, aber als Bürgschaft für die zukünftige Adoption der andern Völker empfangen hat (§ 13, 1). „Denn die ganze Erde ist mein", spricht Jehovah.

Israel soll endlich „ein heiliges Volk“ sein. Der Begriff der Heiligung ist zunächst der der Aussondrung, aber der bloss negative Begriff der Aussondrung findet erst Vollendung, Selbstständigkeit und Wirklichkeit in dem Zusammenschluss mit seiner positiven Seite, der Zusondrung. Gott ist der Urheilige der Idee nach, der Alleinheilige der Erscheinung nach. Dadurch bestimmt sich sowohl die Negation wie die Position, welche der Begriff der Heiligung in sich schliesst. Es ist die Lossagung und Aussondrung von Allem, das einen Gegensatz zu Gott bildet, von allem Gott-entfremdeten, von allem Gott-losen; es ist die Bestimmung und Zusondrung für Gott und seine Zwecke, das Eingehen in Gottes Heilsgedanken, die Rückkehr der gott-losen Kreatur zur Gemeinschaft mit Gott, die Aufnahme göttlicher Heilskräfte, durch welche der Mensch wieder heilig wird d. h. Gottgemäss und Gott wohlgefällig. Diese Heiligkeit ist zunächst eine Fordrung an das Volk der Theokratie: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, Jehovah, euer Gott“ (Lev. 19, 2); aber da, wo diese Fordrung zuerst auftritt, eben in unserer Stelle, tritt sie in der Form der Verheissung auf, um zu bezeugen, dass die Heiligung des Volkes nur gelingen kann, aber auch gelingen wird, kraft des Bundes Gottes mit Israel, kraft der Bundesthätigkeit Gottes, zu welcher er sich durch die Schliessung des Bundes verpflichtet. So muss die Theokratie, weil in ihr das Volk zum heiligen Volke werden soll, zugleich eine Heilsanstalt sein; ja es muss das ihr eigentlicher Kern, ihr Centrum, ihre Seele sein, denn in der Verheissung: „Ihr sollt mir ein heiliges Volk sein“ gipfeln die Bundespräliminarien. Alle andern Zwecke der Theokratie dienen diesem Zwecke, alle ihre andern Institute (die politischen wie die polizeilichen) dienen dem Heilsinstitute, sie sind nur die Umhegung und Umgrenzung für dasselbe. Das Königsamt des Gottkönigs ist nur die Folie für das Heilsamt Gottes, das theokratische Staatswesen nur die Einfassung für das sühnende und heiligende Kirchenwesen und die Unterthanenstellung des theokratischen Volkes nur der Rahmen für dessen gottesdienstliche Stellung.

Israel ist ein Priestervolk, aber das Priesterthum, dessen Wesen und Aufgabe Vermittelung ist, dauert nur so lange, als die Vermittelung nöthig ist, daher auch Israels Priesterthum nur so lange, bis der Zweck desselben, die Vermittelung der Gottesoffenbarungen an die Heidenvölker, erreicht ist. Dann hat Israel, an Rechten wie an Pflichten, nichts Wesentliches mehr voraus vor diesen. So zeigt sich, dass die Form der Theokratie, in welcher der sinaitische Bund sich organisirt, nicht Zweck an sich, sondern nur Mittel für einen andern Zweck, nicht bleibend und ewig, sondern wandelbar und vergänglich ist. Dasselbe ergiebt sich auch noch aus anderweitiger Betrachtung. Ist Gott König geworden, um als König seinen Gotteszweck, d. h. den Heilsplan auszurichten, so folgt auch, dass Er aufhören wird, in dieser Weise König zu sein, sobald seine Heilsgedanken realisirt sind.

Aber nur die Form der Theokratie, wie sie in Israel als Mittel zu einem höhern Zweck Gestalt erhielt, ist wandelbar und vergänglich. Ihr Wesen ist, wie der Gedanke des Heils, aus dem es hervorgegangen, ein unvergängliches; es bestand schon vor der Gründung des alten Bundes, und wird auch bestehen nach der Erreichung aller Bundeszwecke. Das Königreich Gottes auf Erden tritt dann nur aus der nationalen Besondrung und Beschränkung heraus, in welche Gottes heilsgeschichtliche Weisheit es für die Zeit des alten Bundes beschlossen hatte; die auf das Bundesvolk beschränkte Sphäre der Thätigkeit Jehovah's hat sich über alle Völker erweitert, und fällt wieder mit der Wirkungssphäre Elohim's zusammen. Jehovah ist König nach wie vor, aber sein Königreich ist nicht mehr ein nationales, und sein Regiment darum auch nicht mehr ein

politisches und ein polizeiliches. Denn die politische Seite eines Staates entsteht und besteht durch die Abgeschlossenheit desselben von andern Staaten und durch die Bezüglichkeit wie Gegensätzlichkeit zu denselben, — in dem neuen Gottesstaate aber, in dem Reiche Gottes unter dem neuen Bunde, ist alle Scheidung, Besondrung und Gegensätzlichkeit der Völker und Nationen überwunden und aufgelöst, — „hier ist nicht Jude, nicht Grieche, sie sind allzumal Einer in Christo“. Ebenso fällt die polizeiliche Seite des göttlichen Regiments, — oder vielmehr sie fällt wiederum (gleich der politischen) denjenigen Gewalten anheim, welchen sie durch Elohim's Weltordnung von Anfang an zugetheilt war. Aber der eigentliche, ewige, unvergängliche Kern der Theokratie, das persönliche Walten Jehovah's zur Ausrichtung seiner Heilsgedanken, sein persönliches Eingehen in die menschlichen Verhältnisse, seine Verleiblichung in der Kreatur, haben nicht ihr Ende, vielmehr ihre volle, ganze, höchste Erfüllung gefunden.

2. „Mache ein **Gehege um den Berg** und heilige ihn (Vs. 23)“. Hofmann (Schriftbeweis I, 79) erläutert dies so: das הַגְבֵּל bedeutet die Abgrenzung nach Aussen, das קִדַּשׁ die Besondrung nach Innen. Ich kann damit nicht übereinstimmen. Das Waw ist nicht disjunctiv, sondern explicativ zu fassen; es zeigt nicht an, dass ausser dem Umhegen noch ein Zweites, das Heiligen, geschehen solle; sondern das Hinzugefügte: „und heilige ihn“ zeigt an, worauf es bei dem Umhegen abgesehen ist, was es zu bedeuten habe. Wäre das קדש ein Andres als das הגבל, so hätte nothwendig auch angegeben werden müssen, wie und wodurch es geschehen solle. Durch die Umhegung ist der Berg ausgesondert und unterschieden von allen andern umliegenden Bergen, und eben durch die Aussondrung ist er für andre, für göttliche Zwecke bestimmt. Die Umhegung des heiligen Berges ist auch zugleich eine Umhegung des unheiligen Volkes (Vs. 12); denn sie warnt dasselbe vor muthwilliger, und sichert es vor zufälliger (unabsichtlicher) Berührung des Berges. Letzteres war durch die Umhegung unmöglich gemacht, darum kann um so eher Erstres mit Todesstrafe bedroht werden. Dies geschieht aber darum, weil ein muthwilliges Besteigen oder Berühren des Berges, von wo Gottes Heiligkeit sich offenbaren will, eine grundstürzende Verachtung der Bedingungen bezeichnet, unter denen allein der Bund geschlossen werden kann. Wenn der Heilige einen Bund mit den Unheiligen schliessen will, so müssen die Letztern vorher sich heiligen Vs. 10; wenn diese nun aber ohne vorangehende Heiligung oder vor deren Vollendung den Berg besteigen, d. h. zu Gott nahen wollen, so erklären sie damit die Bedingung der Heiligung für unnöthig, und entwed er sich selbst für heilig von vornherein, oder Got für unheilig, wie sie selbst sind.

Grosse Schwierigkeit bietet die nähere Deutung und Begrenzung des betreffenden Verbotes. — Vs. 12 heisst es: „Hütet euch auf den Berg zu steigen (עֲלוֹת בָּהָר) oder dessen Ende anzurühren; Vs. 13 dagegen heisst es: „Beim Blasen des Jobelhornes sollen sie auf den Berg steigen (הַמָּה יַעֲלוּ בָהָר).“ Was also jetzt dem Volke noch verboten ist, wird ihm für eine spätre Zeit, wenn der Ton des Jobelhorns das Zeichen dazu giebt, gestattet, ja geboten. Damit scheint nun aber das Folgende im Widerspruch zu stehen. Denn nach Vs. 16 erhob sich am dritten Tage Donner und Blitz mit starkem Posaunenschall, worauf Moseh das Volk aus dem Lager Gott entgegen an den Fuss des Berges führte. Während der Posaunenhall fortwährend tönte und sich verstärkte, stieg Moseh auf die Spitze des Berges, musste aber wieder hinabsteigen, um das Volk nochmals zu warnen, dass es nicht durchbreche (durch die Umhegung) zu Jehovah, um

zu schauen (Vs. 21. 24). Was also Vs. 13 zu erlauben, ja zu gebieten schien, erscheint hier wieder als streng und unbedingt verboten.

Man hat diesen scheinbaren Widerspruch auf verschiedene Weise zu beseitigen gesucht. O. v. Gerlach bezieht das הָעָם in Vs. 13 nicht auf das Volk, sondern auf die Aeltesten, deren in Vs. 7 gedacht war, und meint, diese hätten bei der Gesetzespromulgation jenseits des Geheges treten dürfen, wie dieselben ja auch in K. 24, 14 nach vollzogener Bundschliessung jenseits des Geheges treten, um Gott zu schauen. Dieser Lösung widerstrebt aber nicht nur die unerträgliche Härte der Beziehung des הָעָם auf die lange vorher und in ganz andrer Zeit und in andrer Umgebung genannten Aeltesten, sondern auch Vs. 24, wonach unmittelbar vor der Gesetzesoffenbarung selbst noch die Warnung wiederholt wird: „Aber die Priester und das Volk sollen nicht durchbrechen, hinaufzusteigen zu Jehovah." Was den Priestern hier verboten ist, ist doch gewiss auch den Aeltesten verboten. Zudem sind in dem die Gesammtheit bezeichnenden Ausdrucke „die Priester und das Volk" die Aeltesten gewiss mit einbegriffen. — Baumgarten (I, 1 p. 522) deutet dagegen das עֲלוֹת בָּהָר in Vs. 13 von einem Vordringen des Volkes nur bis zum Gehege. Aber heisst עלות בהר in Vs. 13 „bis zum Gehege kommen", so muss dasselbe עלות בהר in Vs. 12 nothwendig auch heissen „bis zum Gehege kommen", und es ist eine nicht zu rechtfertigende Willkühr, wenn Luther Vs. 12 übersetzt: „auf den Berg steigen"; und Vs. 13: „an den Berg gehen". Die Exegese fordert gebieterisch, die Rede so zu verstehen, dass das עלות בהר bis zum Eintritt des Jobeltones verboten, bei demselben aber geboten ist. — Einen andern Weg schlugen die LXX ein, um den Widerspruch zu beseitigen. Sie übersetzen oder umschreiben Vs. 13 (בְּמָשְׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר): *Ὅταν αἱ φωναὶ καὶ αἱ σάλπιγγες καὶ ἡ νεφέλη ἀπέλθῃ ἀπὸ τοῦ ὄρους, ἀναβήσονται ἐπὶ τὸ ὄρος.* Indem sie so das בְּמָשְׁךְ הַיֹּבֵל von dem zu Ende gehenden Blasen des Jobelhornes deuten, schwindet allerdings die Hauptschwierigkeit. Aber ist diese Deutung des משך auch berechtigt? Die Vulgata wenigstens übersetzt im schärfsten Gegensatz dazu: Cum coeperit clangere buccina etc.

Da das ganze 19. Kap. unzweifelhaft von ein und demselben Verf. herrührt und eine Varietas lectionum nicht vorhanden ist, so kann die Kritik auf keine Weise zur Beseitigung der Schwierigkeit behülflich sein. Da aber ferner auch nicht denkbar ist, dass der Verfasser sich so bald nach einander in einen so grellen Widerspruch verwickelt haben sollte, wie Vs. 12. 13 vgl. mit Vs. 16. 19. 21 zu enthalten scheint, so darf die Exegese an der Lösung desselben nicht verzweifeln. Uns steht nach den Gesetzen der Exegese von vornherein fest, dass das עלות בהר in Vs. 12 ganz dasselbe bedeutet wie in Vs. 13, dass somit durch das Signal der Posaune (בְּמָשְׁךְ הַיֹּבֵל) erlaubt, ja geboten würde, was vorher verboten war. Ebenso unzweifelhaft steht es (aus Jos. 6) fest, dass die Posaune (שׁוֹפָר) in Vs. 16. 19 ein und dasselbe Instrument mit dem Jobelhorn in Vs. 13 ist. Unter solchen Voraussetzungen stehen, scheint uns, nur zwei Wege zur Lösung des scheinbaren Widerspruchs offen: Entweder nimmt man an, dass das מְשֹׁךְ הַיֹּבֵל in Vs. 13 etwas von dem קוֹל שׁוֹפָר in Vs. 16. 19 trotz der Identität des namhaft gemachten Instrumentes wohl zu Unterscheidendes sei; — oder aber man nimmt an, dass das עֲלוֹת בָּהָר in Vs. 12 und 13 etwas ganz Andres sei als das „Durchbrechen zu Jehovah" in Vs. 21 und 24.

Versuchen wir es zuvörderst mit der ersten Auskunft. Zu ihrer Begründung wäre etwa folgendermaassen zu argumentiren: Der gewöhnliche Ausdruck für das Blasen des Jobelhornes ist תָּקַע (Jos. 6, 4. 8. 9. 13. 16. 20) und nur zweimal wird מָשַׁךְ (Exod. 19, 3 und Jos. 6, 5)

gebraucht. Ist nun aber das משך vollkommen identisch mit dem תקע? Wir glauben im Widerspruch mit Gesenius u. A. diese Frage verneinen zu müssen. תקע heisst schlagen, stossen, משך ziehen. Die Anwendung dieser verschiedenen Begriffe auf den Ton der Posaune führt zu der Annahme, dass jedes von beiden eine eigenthümliche und verschiedene Art des Blasens bezeichne, und zwar משך den langgezogenen, lange anhaltenden Ton, während תקע das kurze, abgestossene, donnerähnliche Schmettern des Tones bezeichnet. Diese Verschiedenheit des Tones werden wir auch hier in Anwendung zu bringen haben, denn dass in Vs. 16. 19 der Ton des תקע gemeint ist, kann bei der Zusammenstellung des קוֹל הַשֹּׁפָר mit dem Blitz und Donner nicht zweifelhaft sein. Das משך היבל in Vs. 13 bezeichnet also nicht, wie die LXX übersetzen, das Auslauten des Jobeltones, aber auch nicht, wie die Vulgata will, das Anfangen des Blasens, sondern es bezeichnet ein eigenthümliches, langgezogenes Tönen, und Luther hat das Richtige gefunden, wenn er Vs. 13 übersetzt: „Wenn es aber lange tönen wird". Der Sinn der Anordnung in Vs. 13 wäre dann folgender: Das Besteigen des Berges ist so lange absolut verboten, bis der langgezogene Ton der Posaune das Zeichen dazu giebt, dass das Volk jetzt den Berg besteigen und zu Jehovah nahen soll. Dieser Zeitpunct konnte, wie Vs. 21. 24 zeigt, nicht vor und nicht während der Gesetzespromulgation, sondern erst nach ihr eintretend gedacht werden. Dies bestätigt sich durch K. 20, 18 (15), wo wir erfahren, dass Donner, Blitz und Posaunenton (die während des Aussprechens der 10 Gebote jedenfalls schwiegen) die Gesetzespromulgation ausleiteten, wie sie dieselbe nach 19, 16 eingeleitet hatten. Jetzt war der Zeitpunct gekommen, wo das Volk der Anordnung in 19, 13 zufolge hätte auf den Berg steigen sollen, wenn nämlich die Evolution des Drama's die normale gewesen oder vielleicht geblieben wäre. Aber die Entwicklung wurde eine ganz abnorme, der göttlichen Anordnung in 19, 13 nicht entsprechende. Die einleitenden Phänomene hat das Volk noch ertragen; auch während des Aussprechens der zehn Worte hält es noch Stich. Aber gerade die majestätische Stimme Jehovah's, in welcher Er die Fordrung der Heiligkeit, die er dem Volke stellt, in ihren Grundzügen vorlegt, macht auf das seiner Unheiligkeit bewusst gewordene Volk einen so mächtigen, erschütternden Eindruck, dass ihm bei dem Donner, Blitz und Posaunenton, womit die Gesetzespromulgation abschliesst, aller Muth und alle Ausdauer schwindet; dass es, statt nun das verheissene Signal abzuwarten und dann, wie Moseh angeordnet hatte, selbst auf den Berg zu Jehovah zu steigen, — von Schrecken und Angst übermannt davon läuft und zu Moseh spricht (20, 19 [16]): „Rede du mit uns und wir wollen hören, aber nicht rede Gott mit uns, dass wir nicht sterben".

Ich kann nicht läugnen, dass dieser Lösungsversuch allerdings nicht ganz frei von dem Eindruck des Erzwungenen ist, möchte ihn aber dennoch deshalb nicht ohne Weiteres verwerfen. Ist es undenkbar, dass der Referent unmittelbar nach einander so Widersprechendes berichtet haben sollte, so muss der Schein des Widerspruches durch eine ungenaue und missverständliche Darstellung veranlasst sein, und in solchen Fällen wird die applanirende Exegese kaum den Schein der Gezwungenheit vermeiden können. Derselbe Schein haftet nun freilich auch an dem zweiten noch möglichen Ausgleichungsversuche; dennoch möchte ich ihm fast den Vorzug geben. Er kommt darauf hinaus, dem „Durchbrechen zu Jehovah" in Vs. 21. 24 (פֶּן־יֶהֱרְסוּ אֶל־יְהוָה, oder אֶל־יֶהֱרְסוּ לַעֲלוֹת אֶל־יְהוָה) eine andre Bedeutung zu vindiciren als dem עָלוֹת בָּהָר in Vs. 12. 13. Ich halte das nicht für unmöglich. Erstres (das Durchbrechen) steht offenbar in Beziehung zu dem um den Berg gezogenen Gehege; es bezeichnet das gewaltsame Durchbrechen oder Ueberschreiten dieser Grenze. Letztres aber kann auch so gedeutet werden,

dass es nur ein Aufsteigen aus dem tiefer liegenden Lagerungsplatze zu dem höher liegenden Fusse des Berges bezeichnet. Dann wäre der Sinn der Anordnung in Vs. 13. 14: Israel solle während der drei Tage der Vorbereitung nicht einmal zum Berge (zum Fusse des Berges) hinangehen; erst wenn der Posaunenhall vom Berge das Signal dazu giebt, solle es hinangehen, aber auch dann nicht (Vs. 21) durch das Gehege brechen. Damit stimmt die Epexegese von Vs. 12 „Hütet euch zum Berge hinanzugehen und sein Ende zu berühren"; damit stimmt auch die Ausführung, denn als die Posaune erschallt, führt Moseh nach Vs. 17 das Volk Gott entgegen aus dem Lager und sie traten an den Fuss des Berges, — denn „das Ende des Berges berühren" und „an den Fuss des Berges treten", können gar wohl als identische Ausdrücke angesehen werden. Jene Uebersetzung des עלות בהר rechtfertigt sich durch den bekannten Sprachgebrauch, nach welchem עלה der stehende Ausdruck für das Gehen nach einer höher gelegenen Gegend ist; sie rechtfertigt sich ferner daraus, dass der gewöhnliche Ausdruck für das Hinaufsteigen auf den Berg עָלָה אֶל הָהָר oder עַל הָר, oder noch genauer אֶל רֹאשׁ הָהָר ist, vgl. Ex. 19, 20. 23; 24, 13. 15. 16. 18; Num. 33, 37. 38; Deut. 32, 49; endlich daraus, dass בָּהָר meist den allgemeinern Sinn hat: „am Berge" (Exod. 4, 27; Num. 28, 6; Deut. 1, 6), oder „im Gebirge" (Gen. 31, 23; 25, 54), oder „in der Umgebung des Berges" (Exod. 34, 3: בְּכָל הָהָר d. h. um den ganzen Berg herum).

3. Als die Hauptmomente der **Heiligung**, der das Volk während dreier Tage sich zur Vorbereitung auf den Gesetzesempfang unterziehen soll, werden genannt (Vs. 10) das Waschen der Kleider und (Vs. 15) die Enthaltung vom Beischlafe. Letztere Bestimmung nimmt Sommer (bibl. Abhandll. Bonn 1846. S. 226 ff.) als ungeschichtlich in Anspruch. Er meint nämlich bewiesen zu haben, dass Levit. 15, 18 (wonach der Beischlaf Mann und Weib bis zum Abend unrein macht) nicht vom Beischlafe zu verstehen sei, und dass die, wie er selbst sagt, „im Alterthume so weit verbreitete Ansicht von der Unreinheit des Beischlafes" im mosaischen Gesetze nicht adoptirt, sondern erst weit später unter den Juden Eingang gefunden habe. Er hat uns mit seinen allerdings scheinbaren Gründen keineswegs überzeugt; den eingehenden Nachweis von der Nichtigkeit seiner Argumentation müssen wir aber bis auf die systematische Darstellung der mosaischen Legislation verschieben. — Auch die nähere Erörtrung über Sinn, Bedeutung, Zweck und Geltung dieser Reinigungsformen wird angemessener bei dem betreffenden Abschnitte der Gesetzgebung ihre Stelle finden.

Die Promulgation des Grundgesetzes.

§ 47. (Exod. 19, 16 — 23, 33; Deut. 5.) — Als nun der dritte Tag seit der Vorlegung der Bundespräliminarien (wahrscheinlich der 50. seit dem Auszuge aus Aegypten, vgl. § 41, 5) gekommen war, erhob sich ein Donnern und Blitzen mit mächtigem Posaunenschall und der Berg war bedeckt mit einer schweren dunkeln Wolke. Moseh führte das erschrockene Volk aus dem Lager Gott entgegen an den Fuss des Berges (vgl. § 45, 5). Der ganze Berg Sinai aber rauchte, und bebte bis in seine Grundvesten, denn Jehovah war auf ihn herabgestiegen im Feuer[1]). Moseh begiebt sich auf den Berg, erhält aber Befehl, wieder hinabzusteigen, um das Volk nochmals vor dem Durchbrechen des Geheges zu warnen. Als er

diesem Auftrage Folge geleistet, und er selbst noch unten sich befindet, redet Jehovah[2]) aus dem Feuer und Dunkel des Berges heraus mit lauter Stimme zur versammelten Gemeinde von Angesicht zu Angesicht die zehn Fundamentalworte des Bundesgesetzes[3]), und das ganze Volk hörte Gottes Stimme, und der Berg brannte mit Feuer (Deut. 4, 33; 5, 4. 22). Da wandte sich das Volk, von Schrecken und Entsetzen ergriffen, zur Flucht. Die Häupter der Stämme und die Aeltesten traten zu Moseh hin (Deut. 5, 23) und sprachen: „Rede du mit uns und wir wollen hören; aber nicht rede Gott mit uns, dass wir nicht sterben“. Das Volk verzichtet also auf das Vorrecht des Priesterthums, unmittelbar zu Gott zu nahen und unmittelbar mit Ihm zu verkehren. Im Bewusstsein seiner Unheiligkeit fühlt es sich noch nicht reif und fähig, in die ganze Fülle seines priesterlichen Berufes einzutreten; es fühlt, dass es noch eines besondern Mittlers bedarf, der seinen Verkehr mit Gott vermittele. Der priesterliche Beruf bleibt ihm, aber die volle Realisation desselben wird durch diese Wendung der Dinge noch in weite Ferne gerückt. So musste und so sollte es kommen. Darauf war auch Gottes Absicht mit dem Bunde von vornherein angelegt; das Volk sollte aber selbst erfahren und erkennen, dass es zur Zeit noch nicht anders sein könne. Darum billigt Jehovah auch des Volkes Rede (Deut. 5, 28), und von jetzt an ist Moseh der von beiden Seiten feierlich bestellte Mittler des Bundes. Als solcher steigt er nun (mit Aharon, Ex. 19, 24) zum zweitenmale auf den Berg, um Jehovah's weitere Befehle und Anordnungen entgegenzunehmen. In den zehn Worten, die das Volk selbst aus dem Munde Gottes vernommen hat, war der Grundstein für das Gebäude der Gesetzgebung gelegt.

1. Worauf es bei den furchtbaren Naturerscheinungen, welche die Gesetzespromulgation einleiten und umgeben, abgesehen sei, zeigt K. 20, 20 (17). Hier spricht Moseh zum erschreckten Volke: „Fürchtet euch nicht, denn um euch zu versuchen, ist Gott gekommen, und auf dass seine Furcht vor euren Augen wäre, dass ihr nicht sündiget.“ Die ganze Führung Israels seit dem Auszuge aus Aegypten bis auf diese Stunde ist eine Kette von Versuchungen, durch welche Israel sich und seinen Gott kennen lernen, und das normale Verhältniss zwischen beiden festgestellt werden soll. Unter den Versuchungen der Wüste enthüllt sich die natürliche Herzenshärtigkeit und Unheiligkeit des Volkes und offenbart sich die Treue und Gnade, die Macht und Herrlichkeit Jehovah's. Die bisherigen Versuchungen haben dazu gedient, des Volkes undankbaren, glaubens- und vertrauenslosen Sinn zu offenbaren, und denselben durch die Bewährung der Gnade, Treue und Huld Jehovah's zu beschämen. Es hat sich auf allen Seiten das Wort Moseh's bewährt (Deut. 4, 7): „Wo ist ein Volk, dem Gott so nahe ist, wie Jehovah unser Gott, wenn wir zu Ihm rufen?“ Der Erlöser aus dem Diensthause Aegyptens hat sich auch als der Erretter aus aller Noth und Bedrängniss der Wüste bewährt. Aber Jehovah will nicht bloss der Erlöser, sondern auch der Gesetzgeber Israels sein. Als Erlöser hat er seine Treue und Gnade, seine Geduld und Langmuth an dem

Volke offenbart, als Gesetzgeber muss er nun demselben auch die ganze Majestät seiner Herrlichkeit, den furchtbaren Ernst seiner Heiligkeit kund thun. Auch dadurch soll Israel versucht werden, damit es nicht in falschem Vertrauen auf seines Gottes Huld und Gnade dieselbe seiner eigenen Würdigkeit zuschreibe und darüber der Heiligkeit und Majestät Gottes vergesse. Israel wird versucht, ob es vor der Majestät Gottes bestehen könne; es soll erfahren, dass es dies nicht vermag; dass, so nahe sich auch Jehovah zu ihm gethan, es seinerseits doch nicht Jehovah zu nahen im Stande ist; dass es dazu noch eines Mittlers und Versöhners bedarf. In den Schrecken des Sinai bilden sich ab die Schrecken der Heiligkeit Gottes für den unheiligen Menschen, — die Schrecken des Gesetzes gegenüber dem Sünder, der es übertritt. Aber auch in den Schrecken des Sinai bekundet sich noch die Gnade, denn nicht unverhüllt erscheint das Feuer der Heiligkeit, sondern verhüllt in einer dicken, schweren Wolke, und selbst das unheilige Israel macht an diesem Tage die Erfahrung, „dass Gott mit dem Menschen reden kann und er leben bleibt“ (Deut. 5, 24).

2. Die Gottesoffenbarung am Sinai geschah durch denselben Gottesrepräsentanten, der aus dem feurigen Busche vordem zu Moseh geredet (Exod. 3, 2 ff.), der in der Wolken- und Feuersäule Israel bis hieher geleitet hatte (Exod. 13, 21 ff.). Es war die Majestät Gottes selbst, die im Feuer herabstieg auf den Sinai, aber sinnlich wahrnehmbar wurde die Majestät des unsichtbaren Gottes in dem Engel, der ihn repräsentirt; es war die Stimme Gottes und Gottes Gebot, das in des Volkes Ohren drang, aber die Stimme kam aus dem Munde des Engels, in welchem Jehovah's Name ist (Exod. 23, 20. 21). Unter Verweisung auf unsre Auseinandersetzung in Bd. I § 50, 2 schliessen wir hier zur weitern Erläutrung der vorliegenden Situation Hofmann's (Weissagung u. Erf. I, 136) klare und treffende Erörtrung, der wir vollen Beifall zollen, an: „Was das Volk oder was Mose vernimmt, es ist beides Engelwort. Wenn Mose später des grossen Tages gedenkt, wo die Herrlichkeit Jehova's auf Sinai erschien, so spricht er (Deut. 33, 2): In Mitten seiner heiligen Myriaden kam Er. Die Erzählung im Exodus aber weiss nur von Donnern und Blitzen und einem Schalle gleich dem der Posaune. Da indess alle natürlichen Wirkungen, deren sich Jehova bedient, seine Gegenwart anzuzeigen, Wirkungen seiner Geister sind, so sieht Mose mit Recht die Menge der himmlischen Heerschaaren gegenwärtig. Es war Gottes und nicht eines Menschen Stimme, welche das Volk vernahm (Deut. 4, 12. 32 f.; 5, 4); darum bleibt aber doch gewiss, dass der eine, ewige Gott nicht anders als durch Vermittelung seiner endlichen Geister redete. Daher sagt auch das neue Testament, das Gesetz sei durch Engel geredet (Hebr. 2, 2: ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος), durch ihren Dienst an das Volk gebracht worden (Act. 7, 53: ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων. Gal. 3, 19: διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου). Andrer Antheil an der Gesetzgebung wird den Engeln nicht zugeschrieben. Das διατάσσειν τὸν νόμον ist ausschliesslich Gottes Sache, aber er bedient sich der Engel, um seinen Willen laut werden zu lassen. Nur so viel sagen Act. 7, 53 die Worte: Ihr nahmt das Gesetz an als Engelsbefehle. Als dann Mose auf den Berg ging, allein die Rede Jehova's zu vernehmen; so sah er den Gott Israels in der Nähe, wie ihn das Volk in der Ferne sah, nämlich wie ein verzehrendes Feuer (Ex. 24, 10. 17). Stephanus aber sagt, ein Engel habe auf Sinai, wie vorher aus dem Dornbusche, zu Mose geredet (Act. 7, 38. 30. 35). Mittler zwischen Gott und dem Volke war Mose selbst, nicht jener Engel, wie Schmieder in Gal. 3, 19 (in seiner Abhandl. ü. d. St. Naumb. 1826) ausgesagt meinte; denn die Worte ἐν χειρὶ μεσίτου beziehen sich dort auf die Stellung, die Mose einnahm, und von welcher er sagt (Deut. 5, 5): Ich stand zwischen Jehova und

euch. Aber die Offenbarung Jehova's an Mose wurde durch den Dienst desselben Engels vermittelt, welcher als Wolkensäule vor dem Volke herzog. Nicht ohne ihn wusste Mose den Willen Jehova's an sein Volk."

3. Form und Inhalt des **Dekalogs** waren in den Jahren 1836 ff. Gegenstand lebhafter, gelehrter Discussionen, welche angeregt wurden durch Fr. Sonntag (Ueber die Eintheilung der zehn Gebote, in d. theol. Studd. u. Kritt. 1836 p. 61—89). Gegen ihn trat in ders. Zeitschr. 1837, p. 47—122 E. J. Züllig (Für die calvinische Eintheilung und Auslegung des Decalogs), und im Badischen Kirchenblatte (1836 Nr. 24) Rinck auf. In Folge dieser Angriffe vertheidigte sich Sonntag in d. Studd. u. Kritt. 1837 p. 253—289 durch eine zweite Abhandlung (Noch Einiges üb. d. Eintheil. des Dekalogs zur Rechtfertigung meiner Ansicht); fand aber einen neuen tüchtigen Gegner an J. Geffken (Ueber die verschiedene Eintheilung des Decalogus und den Einfluss derselben auf den Cultus. Hamb. 1838). In gleichem Sinne wie Geffken sprachen sich aus: Hengstenberg (Beitr. III, 597 ff.), E. Bertheau (Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den mittl. Bb. d. Pent. Götting. 1840 S. 7 ff.) etc. Eine andre Fassung vertheidigte S. Preiswerk (Morgenland 1838 No. 11. 12); und mit gewohnter Meisterschaft in bodenloser Kritik hat E. Meier „Die ursprüngliche Form des Dekalogs. Mannheim 1846" entdeckt und hergestellt.

Die Entwicklung des religiösen und ethischen Gehaltes des Dekaloges müssen wir einem angemessenern Orte vorbehalten (in der zweiten Abtheilung dieses Bandes). Hier haben wir uns deshalb nur mit einigen mehr das Aeussere betreffenden Fragen zu beschäftigen.

a. Was die biblischen **Namen des Dekalogs** betrifft, so ist zunächst zu bemerken, dass der jetzt gewöhnliche Name „Die zehn Gebote" nirgends in der h. Schrift gefunden wird. Dagegen wird er öfter als „die zehn Worte" (עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים) bezeichnet, z. B. Exod. 34, 28; Deut. 4, 13; 10, 4. Als Bundesurkunde wird er auch öfter geradezu „der Bund" (הַבְּרִית) genannt (Exod. 34, 28; Deut. 4, 13; 1 Kön. 8, 21; 2 Chron. 6, 11 etc.). Ein besonders beliebter Name ist עֵדוּת = das Zeugniss. Hengstenberg behauptet, dieser Name sei allein ausgegangen von der den Sünder anklagenden und verdammenden Bedeutung des Dekalogs (Beitr. III, 598. 640 f.), eine Meinung, deren Unzulässigkeit ich ausführlich in meinen Beiträgen zur Symbolik des alttest. Cultus, Leipzig 1851 (abgedr. aus d. luth. Zeitschr. 1851 H. I) S. 29 ff. erwiesen habe, und worauf ich später bei der Beschreibung der Bundeslade, als des Behälters des Zeugnisses, zurückkommen muss. Der Sinn des Namens kann kein andrer sein, als „Bezeugung des göttlichen Willens an das Volk". Zur Zeit des neuen Testaments scheint man nach Luk. 18, 20 den Dekalog κατ' ἐξ. als αἱ ἐντολαί bezeichnet zu haben.

b. Dass die **Zehnzahl** der Worte des Zeugnisses eine beabsichtigte und somit nicht bedeutungslose war, geht schon aus seiner stehenden Benennung als „die zehn Worte" hervor. Wir haben dabei jedenfalls auf die symbolische Dignität der Zehnzahl zurückzugehen. In Uebereinstimmung mit Bähr, Hengstenberg, Bertheau, Baumgarten u. A. habe ich (Ueber d. symb. Dignität der Zahlen an d. Stiftshütte, s. Studd. u. Kritt. 1844 S. 352 ff. und Einheit d. Genesis, Berl. 1846 S. LXIX) die symbolische Geltung der Zehnzahl, als des Ausdrucks der Vollendung und Abgeschlossenheit, aus der abschliessenden Stellung derselben in der Zahlenreihe abgeleitet, und beharre auch jetzt noch bei dieser Fassung. Einen andern Weg, der indess zuletzt zu demselben Ziele führt, hat Hofmann (nach Delitzsch, Genesis 2. A. II, 225) eingeschlagen. Er geht von der Zahl der Finger an der menschlichen Hand aus, und findet hier, dass die Zehn die Zahl

der menschlichen Möglichkeit, d. h. der Mannigfaltigkeit des Menschlichen in seiner Entfaltung sei. Sie bedeute daher nicht das Vollendete an sich, sondern das menschlicherweise Vollendete und in diesem Sinne präge die Zehnzahl einer Sache ihr die Signatur der Vollendung auf. Eine Vermittelung dieser beiden Ansichten kann man darin finden, dass die dekadische Zählungsweise ohne Zweifel von der Fingerzahl ihren Ausgangspunct genommen hat. Noch auf einem andren Wege gelangt Delitzsch (l. c.) zur Deutung der Zehn als der Zahl der Vollendung. Drei sei die Zahl des sich in sich selbst erschliessenden einigen Gottes, Sieben dagegen die Zahl des in der geschaffenen Welt sich offenbarenden Göttlichen; somit bezeichne Zehn (3+7) die vollendete Offenbarung Gottes vor sich selbst und nach der Welt hin, die siebenfache Ausstrahlung des in sich selbst Dreifaltigen. — Grotius (de decal. p. 36) glaubt, die Zahl der einzelnen Gebote sei deshalb auf zehn festgesetzt worden, weil man nach den zehn Fingern gezählt habe, und die Gebote durch die gleiche Zahl dem Gedächtniss sich besser einprägen sollten. Die kahle Nützlichkeitstheorie, welche dieser Ansicht zu Grunde liegt, verdient die zwei Ausrufungszeichen, womit Bähr (Symb. I, 181) seine Verwundrung darüber ausspricht. Führt man diese Ansicht aber etwa in der Weise, wie Hofmann, auf tiefer liegende Gründe zurück, so lässt sie sich immerhin hören; und liesse sich die unten näher zu besprechende Theilung des Dekaloges in zwei Pentaden erweisen, so würde die Uebereinstimmung mit der Gliederung der Hände so auffallend sein, dass man sie kaum abweisen dürfte. Wenn aber Friedrich (Symb. d. mos. Stiftshütte S. 120) die Grotius'sche Behauptung durch den Hinweis auf Deut. 6, 8; 11, 18 u. Prov. 7, 8 stützen will, so geht er entschieden irre, denn erstens ist an diesen Stellen nicht von den zehn Geboten und zweitens nicht von den Fingern, sondern von der Hand und dem Platze zwischen den Augen, oder der Tafel des Herzens, die Rede. — Dass die Zehntheilung des Dekaloges schon vom Gesetzgeber unter eine Zweitheilung gestellt war, geht mit Sicherheit aus der Angabe, dass die zehn Worte auf zwei Tafeln geschrieben wurden, hervor. Ueber die Vertheilung selbst ist aber nirgends etwas Näheres angegeben. Wir werden indess unten (not. i.) darauf zurückkommen.

c. Ausser der Recension des Dekalogs in Exod. 20, die sich als die ursprüngliche und authentische kund giebt, besitzen wir in Deut. 5 eine **zweite, mehrfach abweichende Recension**, vgl. Ranke, Untersss. II, 399 ff. u. Baumgarten, Comm. I, 2 p. 443 f. Die Abweichungen sind nur formeller Art und meist sehr unbedeutend. Sie erklären sich daraus, dass der Deuteronomist den in Exod. 20 statutarisch festgesetzten Dekalog frei reproducirt als Grundlage für seine Ermahnungen an das Volk. Nur einer Abweichung kann unter besondern Voraussetzungen eine gewisse, immer aber nur auf das Formale bezügliche Wichtigkeit beigelegt werden. Im Exodus ist nämlich die Reihe der Objecte des verbotenen Begehrens: Haus ||, Weib, Knecht, Magd, Ochse, Esel und Alles, was des Nächsten ist; — im Deuteronomium dagegen: Weib ||, Haus, Knecht, Magd, Ochse, Esel und Alles, was des Nächsten ist. Vgl. darüber unten sub not. h.

d. Die schwierigste Frage endlich, die wir hier noch zu erörtern haben, betrifft die **Vertheilung des Dekalogs** in seine zehn Worte oder Gebote und auf die zwei Tafeln (Exod. 31, 18 etc.). Im Laufe der Zeit und meist schon von Alters her haben sich folgende Zählungsarten geltend gemacht (vgl. besonders Geffken l. c. p. 9 ff. 123 ff.): I. Als erstes Gebot betrachtet man die Worte: „Ich bin Jehovah, dein Gott, der dich aus Aegyptenland geführt hat", das zweite Gebot umfasst dann das Verbot des Götzen- und des Bilderdienstes, und das zehnte die beiden vom Begehren

handelnden Sätze. Dies ist die bei den heutigen Juden seit den talmudischen Zeiten her übliche Eintheilung. Ihr waren auch der Kaiser Julian, Georgius Syncellus und Cedrenus zugethan, und neuerdings hat sich noch Preiswerk (l. c.) für sie erklärt, jedoch so, dass er die Worte „Ich bin Jehovah, dein Gott etc.“ nicht als das Gebot fasst, sondern als Einleitung zu den (dann nur neun) Geboten. Er beruft sich dabei auf die Thatsache, dass der Pentateuch nie von 10 Geboten, sondern immer nur von 10 Worten spricht. — E. Meier (der indess für das Uebrige eine ganz andre und neue Vertheilung erfunden hat) fasst die Eingangsworte als Gebot der Anerkennung des israelitischen Nationalgottes (l. c. S. 14). — II. Als erstes Gebot gilt das Verbot der Abgötterei, als zweites das Bilderverbot, als zehntes das des Begehrens. Diese Eintheilung findet sich klar und unzweideutig ausgesprochen bei Philo, Josephus und Origenes; ihr folgten fast alle griechischen Kirchenväter und die lateinischen bis auf Augustinus. In der griechischen Kirche blieb sie die herrschende (natürlich so dass der verbotene Bilderdienst als λατρεία, nicht als δουλεία gefasst wird), und die Schweizer-Reformatoren erneuerten sie für die reformirte Kirche. Am ausführlichsten und gründlichsten ist sie von Züllig und Geffken vertheidigt worden und bei den neuern protestantischen Theologen (lutherischen wie reformirten) behauptet sie fast die Alleinherrschaft. — III. Das Verbot der Abgötterei und des Bilderdienstes bildet nur ein Gebot, nämlich das erste; das verbotene Begehren bildet aber zwei Gebote, nämlich das neunte und zehnte. Diese Eintheilung findet sich sicher nachweisbar zuerst bei Augustin (Quaestiones in Exod. 71) *). Augustin legt hier die Recension des Deuteronomiums zu Grunde, und lässt demnach im 9. Gebote das Gelüsten nach dem Weibe des Nächsten, im 10. das Gelüsten nach des Nächsten Haus, Knecht, Magd, Vieh und sonstigem Eigenthum verboten sein. Diese Zählung wurde seitdem im Abendlande die allgemein herrschende, jedoch mit dem nicht unwesentlichen Unterschiede, dass man statt der Recension des Deuteronomiums die als authentisch sich kundgebende Recension des Exodus zu Grunde legte, und demnach das Begehren des Hauses im neunten, des Weibes, Knechtes etc. im zehnten verboten sein liess. Dabei blieb die katholische und lutherische Kirche bis heute. Sonntag (ll. cc.) ging wieder auf die Recension des Deuteron. zurück, und vertheidigte die von daher entlehnte Fassung des 9. und 10. Gebotes mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit. — Für die Zusammenziehung des Eingangswortes mit dem Verbot der Abgötterei und des Bilderdienstes zu einem Gebote, so wie für die Vertheilung der Objecte des Begehrens auf zwei Gebote, zeugt auch die in sämmtlichen Synagogenrollen und in den meisten Codices der Torah vorhandene Paraschentheilung; wobei indess der Widerspruch entsteht, dass nach dem Exodus das neunte Gebot lautet: „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten“, nach dem Deuteronomium dagegen: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten.“ — IV. Endlich hat neuerdings E. Meier l. c. die „ursprüngliche Form des Dekalogs“ erfunden. Sie be-

*) Als ein älteres Zeugniss für die augustinische Fassung (und noch Züllig lässt es als ein solches gelten) hat man häufig eine Stelle bei Clemens v. Alex. (Strom. VI p. 682 ed. Colon. 1688) geltend gemacht. Er zieht hier den Bilderdienst zum ersten Gebote, bezeichnet als zweites das Verbot der Entheiligung des Namens Gottes, als das dritte die Heiligung des Sabbats; aber, das vierte übergehend, nennt er als fünftes Gebot die Pflicht der Ehrfurcht gegen die Eltern und zieht ausdrücklich alle Objecte des verbotenen Begehrens in ein Gebot zusammen (δέκατος δέ ἐστιν ὁ περὶ ἐπιθυμίων ἁπασῶν). Vgl. Geffken l. c. p. 19f. 159ff.

steht aus zwei Pentaden und die Glieder der ersten Reihe entsprechen auch dem Inhalte nach genau denen der zweiten. Sie lautet: I. 1. Ich Jahve bin dein Gott! 2. Du sollst keine andre Gottheit haben neben mir! 3. Du sollst dir kein Gottesbild machen! 4. Du sollst den Namen Jahve's deines Gottes nicht aussprechen zur Falschheit! 5. Gedenke des Feiertags, dass du ihn heiligest. II, 1. Ehre deinen Vater und deine Mutter! 2. Du sollst nicht ehebrechen! 3. Du sollst nicht tödten! 4. Du sollst kein falsch Zeugniss reden wider deinen Nächsten! 5. Du sollst nicht stehlen! — So viel stand, kein Wort mehr oder weniger, und so geordnet waren die Gebote auf den beiden Tafeln!!

e. Bei einer eingehenden Prüfung der verschiedenen beachtungswerthen Zählungsarten ergiebt sich bald, dass die **Eingangsworte:** „Ich bin Jehovah, dein Gott, der ich dich ausgeführet habe aus Aegypten" nicht als erstes (für sich bestehendes) Gebot oder Wort gezählt werden können. Fassen wir diesen Satz als erstes Gebot, d. h. als Ausdruck der Pflicht, Jehovah als einigen und alleinigen Gott anzuerkennen und ihm zu dienen, so fällt er mit dem folgenden als zweites Gebot geltenden Satze: „Du sollst keine andre Götter haben neben mir" untrennbar zusammen; — fassen wir ihn aber bloss als erstes Wort, das kein Gebot enthält, sondern vielmehr nur die folgenden Gebote einleitet und begründet, so hat der Dekalog nur neun Gebote. Da wir beides für gleich unannehmbar halten, so fallen für uns schon hier die jüdische und alle mit ihr verwandten neuern Zählungsarten weg. — Eben so wenig annehmbar erscheint aber auch die katholisch-lutherische Zählung. Denn das Gebot, des Nächsten Haus nicht zu begehren, lässt sich platterdings nicht als ein selbstständiges Gebot neben dem Gebote, des Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh und sonstiges Eigenthum nicht zu begehren, behaupten. Die Auskunft älterer lutherischer Polemiker (vgl. Geffken S. 12), dass im 9. Gebote die wirkliche böse Lust, im 10. dagegen die Erblust verboten sei, braucht nur angeführt zu werden, um widerlegt zu sein. So bleibt uns also nur die Philonisch-Origenistische (griechisch-reformirte) und die Augustinisch-Sonntag'sche Fassung übrig.

f. Von beiden Seiten hat man sich auf die Uebereinstimmung mit der ältesten jüdischen und christlichen **Tradition** berufen, und dazu grosse Gelehrsamkeit aufgeboten, aber von beiden Seiten ohne sichern Gewinn. Die Vertheidiger der reformirten Zählung legen übertriebenes Gewicht darauf, dass die ältesten Zeugen von der unter den Juden ihrer Zeit geltenden Zählung, Philo und Josephus, für die Richtigkeit ihrer Ansicht einstehen. Aber wer bürgt uns dafür, dass Philo und Josephus hier die zu ihrer Zeit geltende Zählung, und nicht etwa bloss eine subjective Privatansicht vertreten? Warum hätten unter den damaligen Juden nicht schon verschiedene Zählungsarten vorhanden sein können, aus welchen Philo und Josephus sich diejenige aneigneten, die ihnen am meisten zusagte? Von Pseudo-Jonathan wissen wir wenigstens, dass er bereits der jetzt unter den Juden herrschenden Ansicht zugethan war. Aber gesetzt auch, Philo und Josephus hätten wirklich nur der zu ihrer Zeit allgemein herrschenden Ansicht einen Ausdruck gegeben, — wer bürgt uns dann auch dafür, dass dies die richtige, die von Alters her geltende war? Ist doch zur Zeit des Josephus nachweisbar schon in zahllosen den Cultus betreffenden Einzelnheiten die Auffassung der Gesetzeslehrer zweifelhaft, schwankend, sich selbst widersprechend. Im ganzen alten Testament findet sich nirgends eine Spur, dass man die Gebote nach der Ordinalzahl ihrer Stellung im Dekalog bezeichnet habe. Es scheint das überhaupt nicht üblich gewesen zu sein. Dann hat aber die Zählung zur Zeit des Josephus gar keinen Werth für uns. — Man beruft sich weiter auf das neue Testament (Matth. 5, 27. 28; 19, 18f.; Mark. 10, 19; Luk. 18,

20; 1 Tim. 1, 9f.; Röm. 7, 7; 13, 9). Allein selbst Geffken S. 136 gesteht zu, dass sich aus diesen Stellen kein genügender Beweis für die Richtigkeit seiner Zählungsweise führen lasse. Wir können indess auch nicht einmal soviel zugeben, dass diese Stellen besser zur origenistischen, als zur augustinischen Zählung passen sollten. — Vollends ohne Gewicht ist für uns aber die wirkliche oder vermeintliche Zustimmung aller voraugustinischen Kirchenväter zu der reformirten Zählung.

Aber auch den von der andern Seite geltend gemachten Zeugnissen können wir kein bedeutendes Gewicht zuerkennen. Am meisten Bedeutung schreibt Sonntag der jüdischen **Paraschencintheilung** zu. Der Dekalog nach beiden Recensionen ist nämlich in den hebräischen Handschriften durch eine Petucha hinter Ex. 20, 6 und Deut. 5, 10 und das Weitere durch neun Setumot in seine zehn Theile zerlegt. „Es könnten auch zehn Setumot sein, denn das hängt ja nur vom Zufall, von der Grösse des freien Raums in einer Linie ab, ob die Parasche eine geschlossene oder offene wird; die durch die Setuma oder die Petucha bezeichneten Trennungen sind von gleichem Werthe und gleicher Bedeutung" (Bertheau S. 14). Durch diese Eintheilung wird nun unbestreitbar das Eingangswort, das Verbot der Abgötterei und des Bilderdienstes als ein integrirendes, zusammengehöriges Ganze, d. h. als eins der 10 Worte oder Gebote bezeichnet; und ebenso sicher ist es, dass die Urheber der Paraschen das verbotene Begehren in zwei Gebote, das 9. und 10., vertheilt haben. Mit der Lösung des Räthsels dieser Paraschencintheilung, die der jüdischen Eintheilung so weit wir sie ins Alterthum hinauf verfolgen können, geradezu widerspricht, macht es sich nun Bertheau (S. 17) unbegreiflich leicht: „Sie muss (?!!), wie aus der Geschichte der Eintheilung des Dekalogs mit Nothwendigkeit (?!) zu schliessen ist, durch christlichen (!!) Einfluss in die hebräischen Handschriften hineingekommen sein, etwa seit dem 14. Jahrh. Es ist hierbei an die Eintheilung in Kapitel zu erinnern, die obgleich von Christen ausgegangen, doch auch von den Juden aufgenommen ist." — Sic! — Dass die christliche Kapiteltheilung in die jüdischen Handschriften überging, ist nicht so gar auffallend, es handelte sich dabei um etwas völlig Gleichgültiges, wobei die Juden in keinerlei Weise mit ihrer alten Tradition, mit den Satzungen ihrer alten Lehrer in Conflict geriethen. Anders aber verhielt es sich mit der Zählung der Gebote. Seit den talmudischen Zeiten stand ihnen schon eine bestimmte Zählungsart fest, und diese stand in Widerspruch mit der christlichen Zählungsart. Es ist nun so unhistorisch und unbedachtsam wie möglich, zu behaupten, die Juden hätten im 14. Jahrh. die christliche Zählung, die mit der von ihren Vätern ererbten in offenem Widerspruch stand, ohne Bedenken in ihre Bibelcodices aufgenommen! — ja in ihre Synagogenrollen, in welche sie nicht einmal die von ihren eigenen hochverehrten Vätern herstammende Accentuation und Vocalisation aufnahmen! Das ist doch das Undenkbarste von allem Undenkbaren. — Geffken nimmt daher lieber die Thatsache selbst in Anspruch. Kennicott hat nämlich 694 alttest. Codices verglichen, und fand, dass im Verbote des Begehrens die trennende Setuma im Exodus bei 234, im Deuteronomium bei 184 Codices fehlte (im samaritanischen Pentateuch fehlte sie bei allen Codices, die er verglich). Züllig resümirt dies Verhältniss dahin, dass in $\frac{2}{3}$ der Handschriften die Setuma stehe, und in $\frac{1}{3}$ fehle; Sonntag aber, in einer Anwandlung von siegesgewisser Grossmuth, giebt mehr zu: er meint, da nicht alle Kennicott'schen Handschriften das ganze alte Testament umfasst hätten, so möchte das Verhältniss vielleicht sogar das umgekehrte sein. Zu einem so weit greifenden Zugeständniss war er offenbar nicht berechtigt. Aber Geffken acceptirt es dennoch bestens, und argumentirt immer so, als ob die Setuma in $\frac{2}{3}$ der Handschriften fehle. Aber davon

auch abgesehen, wie kam die Setuma denn in das übrige Drittel? wie kam sie vollends in sämmtliche Synagogenrollen? und wie ist es zu erklären, dass keine einzige Handschrift das Verbot des Bilderdienstes durch eine Setuma vom Verbote der Abgötterei trennt? Man muss gestehen, das Räthsel der dekalogischen Setumot ist noch keineswegs gelöst, und es könnte immerhin möglich sein, trotz des Spottes, den Geffken darüber ergiesst, dass diese Setumot auf eine Autorität zurückgingen, die selbst älter wäre, als Philo und Josephus. — Dennoch meinen wir, dass daraus kein nur einigermaassen sicheres oder wahrscheinliches Zeugniss für die Ursprünglichkeit der augustinischen Zählung entnommen werden kann. — Ebenso wenig können wir der Accentuation ein entscheidendes Gewicht zuerkennen. Vgl. darüber Bertheau S. 15f. und Sonntag l. c. 1837. S. 277ff.

g. Wir werden die Entscheidung des Streites, wenn überhaupt, nur aus dem Inhalte des Dekalogs zu gewinnen hoffen können. Da ist nun die nächste Frage: Sind die Verbote der **Abgötterei** und der **Bilderanbetung** so angethan, dass wir annehmen können, die alt-israelitische Anschauung habe sie in ein Gebot zusammenziehen müssen, oder vielmehr so, dass dieselbe sie nur als zwei auseinanderzuhaltende Gebote ansehen konnte? mit andern Worten: Fiel die Anbetung von Bildern für die alt-israelitische (mosaische) Anschauung mit der Anbetung von fremden Göttern unter einen Begriff zusammen, oder fielen sie ihr als verschiedene Begriffe auseinander? Exod. 20, 3 lautet: „Du sollst keine andere Götter haben neben mir“ und Vs. 4: „Du sollst dir kein (Götzen-) Bild (פֶּסֶל), noch irgend eine Gestalt (תְּמוּנָה) machen, was im Himmel oben, und was auf der Erde unten, und was im Wasser unter der Erde ist; du sollst sie nicht anbeten, noch dich dazu bringen lassen ihnen zu dienen.“ Die Vertheidiger der origenistischen Auffassung verstehen dies so, dass Vs. 3 die Anbetung andrer Götter (als des Baal, des Apis etc.) verbiete, Vs. 4 aber die Anbetung Jehovah's unter dem Bilde und Symbole irgend eines Geschöpfes. Als Beweis für diese Deutung weisen sie auf die historische Thatsache hin, dass diese untheokratische und widergesetzliche Form des Cultus wirklich bald darauf schon in Aharon's Kälberdienst hervorgetreten sei, und dass der Baalsdienst Ahabs doch etwas wesentlich Andres gewesen sei, als der Stierdienst Jerobeams. Allein geben wir auch zu, dass unter פסל und תמונה nur Bilder und Symbole Jehovah's, die der geschöpflichen Welt entnommen werden, gemeint sein können, so folgt daraus noch nicht, dass das Gesetz solchen Bilderdienst mit der eigentlichen Abgötterei nicht hätte in ein Gebot zusammenfassen, und ihn nicht als Species dem Genus des Götzendienstes hätte unterordnen können? Vielmehr forderte die Strenge und Ausschliesslichkeit des mosaischen Monotheismus und der Eifer, mit welchem derselbe über dem Begriff der absoluten Geistigkeit Gottes hielt, das Eine wie das Andre als gleich verdammungswürdig anzusehen, Beides als Abfall von Jehovah zu strafen, Beides unter einen Gesichtspunct zu stellen. In der Theorie lässt sich Beides wohl auseinanderhalten; aber die Praxis missachtet und überspringt bald die Grenzen, welche die Theorie gezogen. Aharon war ein solcher Theoretiker; er sprach (Ex. 32, 5): „Morgen ist Jehovah's Fest“, aber das Volk hatte (Ex. 32, 1) „einen Gott verlangt, der vor ihm hergehe.“ Es hatte also den Gott, der und wie er vor ihm hergegangen war in der Wolken- und Feuersäule, verworfen; es verlangte einen Gott, der noch in andrer, sinnlicherer Weise vor ihm hergehe als in der Hülle der Wolkensäule. Wohl mochte es damit seinen Gott Jehovah nicht abschaffen und verläugnen wollen, denn es sprach: Das ist der Gott, der uns aus Aegypten geführt hat (32, 8); aber es behielt bloss den Namen Jehovah bei, und schob dem Namen einen andern, völlig hetero-

genen Begriff unter. Der Jehovah, den das Volk im goldenen Kalbe anbetete, war ein Götze um nichts besser als Apis, Moloch und Dagon, und das Volk sündigte zugleich gegen Exod. 20, 3, indem es gegen Exod. 20, 4 sündigte. So mag auch Jerobeam die Stiere zu Dan und Betel als Bilder Jehovah's hingestellt haben, aber des Volkes Praxis distinguirte gewiss nicht so fein, wie er. Solche gefährliche Distinctionen konnte das Gesetz aber an der Wurzel abschneiden, wenn es den falschen Jehovahdienst ohne Weiteres mit dem Götzendienste in eine Kategorie stellte. Und das hat es gethan. Denn es ist eine falsche Voraussetzung, dass Vs. 4 nur (symbolische) Gottesbilder und nicht auch Götzenbilder gemeint habe. Wo ist denn die mindeste Andeutung davon, dass פסל und תמונה allein von symbolischen Abbildungen Jehovah's zu deuten seien? Der Sprachgebrauch widerspricht dieser willkührlichen Beschränkung des Wortes פסל auf das Bestimmteste. In Jes. 44, 9—17 z. B. kommt das Wort פסל viermal als Bezeichnung heidnischer Götzenbilder vor, und dreimal (Vs. 10. 15. 17) wird in dieser Stelle das Verfertigen des פסל als das Verfertigen eines Gottes bezeichnet. Und wenn der Pentateuch Elohim von Holz und Stein (Deut. 4, 28), oder Elohim von Silber und Gold (Ex. 20, 20) oder gegossene Elohim (Ex. 34, 17; Lev. 19, 4) nennt, was meint es damit anders als פסלים? Und sind denn diese אלהים nicht ohne Weitres als אֱלֹהִים אֲחֵרִים anzusehen, die Ex. 20, 3 verbietet? Steht es da nicht ausser allem Zweifel, dass Ex. 20, 4 etwas (speciell) verbietet, was auch schon in Ex. 20, 3 (generell) verboten war? Ja das Verhältniss ist, genau genommen, nicht einmal das von Genus und Species, sondern das von Idee und Erscheinung. Der Pesel-Dienst ist nicht eine Unterabtheilung des Götzendienstes, sondern er ist es selbst; beide Begriffe fallen zusammen und decken sich. Denn wo die Abgötterei zur Erscheinung kommt, gestaltet sie sich als Peseldienst; die Abgötterei ist die abstracte, der Peseldienst die concrete Sünde.

Als ein sicheres Resultat des Voranstehenden können wir es also ansehen, dass das Anbeten eines פסל oder einer תמונה nur eine specielle Art der Anbetung andrer Götter ist, und es muss uns somit mehr als wahrscheinlich erscheinen, dass Ex. 20, 3. 4. ein einziges Gebot bilden. Dies bestätigt sich uns weiter auch noch, wenn wir Vs. 5. 6 lesen; denn dieses inhaltsschwere Wort von Fluch und Segen auf Kind und Kindeskind, würde, wenn man Vs. 4 als zweites, selbstständiges Gebot ansieht, sich nur auf dieses beziehen, d. h. nur auf den Bilderdienst, nicht auf die Abgötterei, der es doch ex professo gilt.

h. Wir wenden uns zu den **Verboten des Begehrens.** Sehen wir dieselben zunächst äusserlich an, so lässt sich nicht läugnen, dass die Wiederholung der Worte „du sollst nicht begehren" (im Exod. beidemal לֹא־תַחְמֹד, im Deut. לֹא־תַחְמֹד und לֹא תִתְאַוֶּה) den Eindruck macht, dass uns hier zwei Gebote vorliegen. Sehen wir dagegen auf den Inhalt, so lässt sich freilich noch weniger läugnen, dass die entgegenstehende Auffassung hier ihre stärkste Stütze hat, und dass die von hier entnommenen Beweise, so lange man die in beiden Recensionen jetzt vorliegende Textesordnung als ursprünglich ansieht, geradezu unüberwindlich sind. Das Verbot „du sollst nicht begehren", ist, sagt man, so vielfach auch die Objecte des Begehrens sind, doch wesentlich Eins. Zur unzweifelhaften Gewissheit wird dies erhoben dadurch, dass im Exod. das Haus, im Deuteronomium dagegen das Weib vorangestellt ist. Wären es also zwei Gebote, so würde nach dem Exod. das neunte Gebot lauten: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus" — nach dem Deut. aber: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib." Das wäre aber ein vollständiger, unlösbarer Widerspruch; während, wenn alle Objecte des Begehrens in ein Gebot zusammengefasst

werden, die Versetzung eine völlig unbedeutende, unwesentliche und gleichgültige ist um nichts auffallender, als die übrigen Abweichungen des die Gebote frei reproducirenden Deuteronomisten. — Das Alles müssen wir zugeben. Ganz anders gestaltet sich aber die Sache, wenn wir annehmen dürften, dass die deuteronomische Voranstellung des Weibes ursprünglich und authentisch sei, und dass durch irgend ein Versehen in den gegenwärtigen Text des Exodus sich eine Versetzung der Worte eingeschlichen habe. Dann sind wir berechtigt, ja durch das zweimalige: „Du sollst nicht begehren" genöthigt, zwei Gebote anzunehmen, die sich völlig harmonisch der sonstigen Gliederung des Dekalogs einfügen. Der Dekalog zerfällt nämlich zunächst in zwei Theile: Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nächsten. Beide werden unter den dreifachen Gesichtspunct des Herzens, des Mundes und der That gestellt. Im ersten Theile ist das Verlangen nach andern Göttern ein Frevel des Herzens, der Missbrauch des göttlichen Namens ein Frevel des Mundes, die Entheiligung des Sabbats ein thatsächlicher Frevel gegen den Gottkönig in Israel. Die umgekehrte Ordnung herrscht im zweiten Theile. Zuerst wird nach dem Uebergangsgebote der Elternliebe dem thatsächlichen Frevel am Nächsten in drei Geboten gewehrt: Verletzung seines Lebens, seiner Ehe, seines Eigenthums, — dann der Kränkung des Nächsten durch Worte: Verletzung seiner Ehre, — und endlich wird der Nächste sicher gestellt gegen das ungeordnete, sündliche Begehren, durch welches er in dem friedlichen, ruhigen, unbesorgten und seligen Besitz und Genuss seiner ihm von Gott verliehenen Güter und Rechte gestört wird. Dies sündliche Begehren steht in Parallele zu der thatsächlichen Verletzung der Rechte des Nächsten; aber es liegt in der Natur der Sache, dass von den drei Objecten des Thatfrevels: Leben, Ehe, Eigenthum, nur die beiden letztern als Objecte des Gelüstens aufgeführt werden konnten. So verbietet also das neunte Gebot (entsprechend dem sechsten) jedes Verlangen nach den ehelichen Rechten des Nächsten, und das zehnte (entsprechend dem siebenten) jedes Verlangen nach den Eigenthumsrechten desselben. Die Vertheilung des verbotenen Begehrens auf zwei Gebote rechtfertigt sich also schon durch die Parallele mit der Vertheilung der entsprechenden Thatsünden; es rechtfertigt sich ferner dadurch, dass das Begehren des Weibes in ein ganz andres Gebiet des sittlichen (oder vielmehr unsittlichen) Lebens fällt als das Begehren nach dem Besitz von Haus und Hof. Können, ja müssen Wollust und Habgier als zwei verschiedene Genera der Sünde angesehen werden, so können ohne Zweifel auch das Verbot wollüstiger Begierde und das Verbot der Habgier in zwei selbstständige Gebote vertheilt werden. — Sehr unverständig ist aber gewiss Bertheau's Einwand (S. 12): „Hiernach wäre eben so gut eine Theilung des Gebotes nach den sechs in ihm genannten Gegenständen in sechs Gebote zu rechtfertigen." Haus, Acker, Knecht, Magd, Vieh und Alles, was des Nächsten ist, fallen unter den gemeinsamen Begriff des Eigenthums. Wie Weib und Eigenthum im 6. und 7. Gebote, so konnten sie auch im 9. und 10. Gebote auseinandergehalten werden; und ebenso wenig, wie das 7. Gebot in fünf oder hundert Gebote getheilt werden konnte, konnte dies auch mit dem zehnten geschehen.

Das Voranstehende hat uns überzeugt, dass, wenn die Reihenfolge der Objecte des Begehrens im Deut. die ursprüngliche ist, die augustinische Zählung sich auch hier als die richtige bewährt. Aber sind wir zu dieser Annahme berechtigt? müssen wir nicht vielmehr der Recension des Exodus, die sich als die authentische und statutarische kund giebt, vor der des Exod. unbedingt den Vorzug einräumen? Freilich, aber das hindert nicht, dass nicht auch in sie durch Versehen, Missverstand oder Ungeschick der Abschreiber schon in alter Zeit eine sachlich unbedeutende, aber formal bedeutende Alteration

hätte Eingang finden können. Mit den kritischen Zeugnissen für eine solche Vermuthung steht es nun allerdings schwach. Kennicott fand unter den zahlreichen Codices des Exodus, die er verglich, nur in einem einzigen das Weib vorangestellt, dagegen auch unter den Codices des Deuteronomiums drei, die das Haus voranstellen; offenbar ist beides aus dem Ausgleichungsstreben des Abschreibers hervorgegangen. Grösseres Gewicht könnte man dem Umstande beilegen, dass die LXX auch im Exodus das Weib voranstellen, wenn man nicht wüsste, wie unzuverlässig sie in solchen Dingen sind. Der samaritanische Pentateuch stellt dagegen im Deuteronomium wie Exodus das Haus voran. So viel sehen wir indess, dass wahrscheinlich schon in jenen alten Zeiten, in welchen diese beiden Uebersetzungen entstanden, die ganze Sache zweifelhaft war. — Halten wir uns deshalb an die Worte des Textes selbst. Wir fragen: ist die Voranstellung des Hauses oder die des Weibes natürlicher, angemessener und daher auch wahrscheinlicher. Jenes lässt sich nur rechtfertigen unter zwei Voraussetzungen, dass nämlich einerseits das Weib bloss als Sache, Eigenthum, Mancipium und als in eine Kategorie mit Knecht, Magd, Vieh und Alles was sein ist fallend, in Betracht komme, und dass andrerseits das Haus nicht im engern, sondern im weitern Sinne gefasst wird, nämlich als zusammenfassende Bezeichnung des ganzen Familien- und Hauswesens. Beide Voraussetzungen sind aber irrig. In Betreff des Erstern müssen wir auf den dritten Band verweisen (vgl. auch Sonntag l. c. 1837 p. 264 f.). Dass aber das Haus hier nicht im weitern, uneigentlichen, sondern im engern, eigentlichen Sinne, nicht als Genus, sondern als Speciesbegriff, gemeint ist, erweist sich daraus, dass das Haus in jenem uneigentlichen Sinne auch und zwar vorzugsweise, häufig sogar ausschliesslich Objecte befasst, nämlich Söhne, Töchter, Enkel und Nachkommenschaft überhaupt, die nicht Objecte des verbotenen Begehrens, d. h. des Strebens, sich in ihren Besitz zu setzen, sein können. Gilt aber hier der eigentliche Sinn des Wortes Haus, so leuchtet es ein, dass allein die Voranstellung des Weibes natürlich, angemessen und würdig ist.

i. Noch erübrigt uns ein nicht ganz unbedeutendes Moment zur Entscheidung des Streites, nämlich die Vertheilung der 10 Gebote auf die beiden Tafeln. Dass die erste Tafel die Pflichten gegen Gott, die zweite die Pflichten gegen die Menschen umfasst habe, ist noch nie bezweifelt worden. Es fragt sich aber, wie weit die erstern auszudehnen seien. Schon Philo vertheilte den Dekalog in zwei Pentaden. Dann muss natürlich nicht nur Götzendienst und Bilderdienst als zwei Gebote angesehen, sondern auch das Gebot, die Eltern zu ehren, noch auf die erste Tafel gezogen werden. So fast alle Neueren; dennoch müssen wir dieses ebenso wie jenes (s. oben sub nota g.) für unzulässig erklären. Gegnerischerseits behauptet man, die Eltern seien der ersten Tafel zuzuweisen, weil sie als Stellvertreter Gottes in Betracht kämen. Dass altisraelitische Frömmigkeit die Eltern (und die Obrigkeit) unter diesen Gesichtspunct stellte, bezweifeln wir nicht; aber dennoch müssen wir von vornherein bei der strengen und eifersüchtigen Ausschliesslichkeit, mit welcher das Gesetz seinen Monotheismus überwachte und bei der scharfen Scheidung, die es zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch, setzte, es für undenkbar erklären, dass ein Gebot, welches Menschen betrifft, im Gegensatze zu allen übrigen gleichnamigen Geboten der ersten Tafel habe zugewiesen werden können. Steht das Gebot, die Eltern zu ehren, auf der ersten Tafel, so ist der Elterndienst dem Gottesdienst coordinirt; eine solche Coordination musste aber dem Gesetze als Abgötterei erscheinen, denn das erste Gebot gebietet: Du sollst keine andern Götter haben neben mir. Man sagt: An den Eltern soll das Bild (der Beruf der Stellvertretung) Gottes, also Gott selbst geehrt werden. Gut! Aber warum

verbietet denn das folgende Gebot den Mord? Doch ohne Zweifel aus demselben Gesichtspuncte, dass der Mensch das Bild Gottes an sich trägt, wie dies das Noachische Gesetz schon auf das Bestimmteste und Unzweideutigste ausgesprochen hatte (Gen. 9, 6). Wer sich an dem Leben des Menschen vergreift, vergreift sich an dem Bilde Gottes, also an Gott selbst, — folglich müsste auch dieses Gebot noch auf die erste Tafel kommen. Ja am Ende dürfte für die zweite Tafel kein einziges übrig bleiben. Denn Gott ist es, der mir das Eigenthum verliehen hat; wer sich daher an meinem Eigenthum vergreift, vergreift sich an Gott selbst, u. s. w.

Die Vertheilung der Gebote auf die zwei Tafeln ist ganz anders angethan. Die erste Tafel richtet den Blick des Menschen nach Oben, auf Gott hin, auf die Person des einigen, heiligen, geistigen Gottes, — die zweite nach Unten, auf die von Gott geordneten, von ihm aufrecht zu erhaltenden irdischen Verhältnisse. Das erste Gebot bezieht sich hier auf das Verhältniss der Ueberordnung von Menschen über Menschen, in welcher sich Gottes absolute Oberhoheit abspiegelt; die folgenden Gebote beschreiben das Verhältniss der Nebenordnung von Menschen zu Menschen nach dem dreifachen Objecte von Leben, Ehe und Eigenthum, und nach dem dreifachen Gesichtspuncte einer Verletzung dieser Objecte durch That (Mord, Ehebruch, Diebstahl), Wort (falsches Zeugniss) und Begierde (Wollust und Habgier).

Zu demselben Resultate führt uns noch eine andre Betrachtung. Ist es als völlig zweifellos anzusehen, wie allgemein zugestanden wird, dass die Zehnzahl der Gebote symbolisch bedeutsam ist, so ist es mindestens auch höchst wahrscheinlich, dass die Vertheilung dieser Zehn in zwei Reihen von Geboten wiederum durch die Gesetze der Zahlensymbolik normirt gewesen sei. Die Vertheilung, die wir so eben aus dem Inhalt der Gebote als nothwendig nachgewiesen haben, giebt die Gliederung in 3+7. Es zeigt sich aber bald, dass diese Theilung auch die durch den Gesichtspunct der Zahlensymbolik geforderte ist. Wenn Augustin l. c. sagt: „Mihi tamen videntur congruentius accipi tria illa et ista septem, quoniam Trinitatem videntur illa, quae ad Deum pertinent, insinuare diligentius intuentibus“, so hat er allerdings den alttest. Standpunct verrückt, und den neutestamentlichen unbefugter Weise anticipirt. Aber nichts desto weniger bleibt es feststehen, dass auch schon im alten Testament die Dreizahl als Signatur Gottes in seinem Fürsichsein galt (Vgl. Bähr Symb. I, 115 ff. und meine Abhandl. in d. Studd. u. Kritt. 1844 S. 336 ff.). Diese Geltung der Dreizahl ist nicht erst der Trinitätslehre entnommen, sondern sie hat ihren Grund in der speculativen Betrachtung dieser Zahl. Ebenso steht es fest, dass die Sieben die Signatur des Göttlichen ist, insofern es in der Welt, und in der Kreatur, näher im Reiche Gottes, zur Erscheinung kommt; sie ist die Bundeszahl, die Zahl des Bundes Gottes mit seinem Volke, daher die heilige Zahl καὶ' ἐξοχήν. Wie die Sieben aus der Addition von 3+4 entsteht, so entsteht die Heiligkeit in der Welt (im Reiche Gottes) durch den Bund Gottes mit dem Menschen, und die Sieben bezeichnet also das Leben der Kreatur, sofern es durch Verbindung mit Gott selbst göttlichen, heiligen Charakter angenommen hat. Einen solchen Charakter hat aber in der Theokratie und durch sie der Elternstand, die Persönlichkeit, die Ehe, das Eigenthumsrecht (wie in der zweiten Abtheilung dieses Bandes des Weitern nachzuweisen sein wird), und ihn gegen thatsächliche, verleumdrische und begehrliche Verletzung zu schützen, ist die Aufgabe der sieben Gebote auf der zweiten Tafel.

Die Theilung in 3+7 erscheint also ebenso natürlich und angemessen, wie symbolisch bedeutsam. Bei einer Theilung in 4+6 würde alle symbolische Beziehung schwinden, und auch die in 5+5 muss vor jener entschieden zurückstehen. Gehört fünf über-

haupt zu den symbolisch bedeutsamen Zahlen, so kann es als die Hälfte von Zehn nur die halbe Vollendung, d. h. das Streben zur Vollendung auf der Hälfte seines Weges bezeichnen. Dieser Bedeutung möchte aber hier schwer eine passende Beziehung abzugewinnen sein. Jedenfalls stellt sich diese Theilung auf keine Weise in Beziehung zu dem unterscheidenden Charakter der beiden Tafeln, was bei der andern Theilung (3+7) in so augenfälliger und zutreffender Weise geschieht.

k. Das **Resultat** unsrer ganzen Untersuchung ist folgendes: Wenn wir auf Grund der deuteronomischen Recension des Dekalogs annehmen, dass die Voranstellung des Weibes in den Verboten des Begehrens die richtige und ursprüngliche Ordnung war, so gliedert sich der ganze Dekalog in der Weise der Augustinischen Zählung nach allen Seiten und Beziehungen hin auf das Einfachste, Natürlichste und Angemessenste. Diese Zählung wird aber allerdings unmöglich, wenn wir nach der Recension des Exodus das Haus unter den Objecten des Begehrens voranstellen; wir sind dann zur Bevorzugung der Origenistischen Zählung genöthigt. Aber die zahlreichen Inconvenienzen, Missverhältnisse und Schwierigkeiten, die dann ungelöst und unversöhnt bleiben, drücken so schwer auf dieser Fassung, dass wir auch ohne hinlängliche Zeugnisse der äussern Kritik berechtigt erscheinen, der bezüglichen Lesart des Deuteronomiums den Vorzug zu geben, und uns dann unbedenklich an die Augustinische Zählung zu halten.

4. E. Bertheau (Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittlern Bb. des Pentat. Göttg. 1840) hat zuerst die Behauptung aufgestellt, dass die ganze mosaische Gesetzgebung (mit Ausschluss des Deuteronomiums) aus sieben Gruppen von je sieben Gesetzesdekalogen bestehe und hat diese Hypothese mit grossem Scharfsinn, aber nicht ohne vielfache Anwendung von Zwang und Willkühr durchzuführen gesucht. Diese Hypothese ist in der That sehr ansprechend. Eine solche Vertheilung des gesetzlichen Stoffes nach anerkannt heiligen Zahlen ist dem Geiste des israelitischen Alterthums durchaus nicht unangemessen; die ganze Gesetzgebung tritt dadurch unter den augenfälligen Gesichtspunct der Einheit und Planmässigkeit, sie erscheint als ein wohlgegliedertes, in sich abgerundetes und abgeschlossenes Ganze. Ich ging daher zu einer nähern Prüfung dieser Hypothese mit grossem Wohlgefallen an ihr, und mit dem Wunsche, sie bewährt zu finden, sahe mich aber in meiner Hoffnung völlig getäuscht. Kein einziger der 49 Dekaloge, die Bertheau herauszählt (mit Ausnahme des ersten), macht den Eindruck einer durchaus einfachen, natürlichen und unverkennbaren Gliederung in gerade zehn Gebote; der angeblichen Eingangsformeln, durch welche die einzelnen Gebote von einander abgegrenzt sein sollen, sind bald mehr, bald weniger als zehn vorhanden; ganz verschiedenartige Dinge müssen als in ein Gebot zusammengefasst angesehen werden, und unzweifelhaft zusammengehörige und unter einen Gesichtspunct fallende müssen als verschiedene Gebote auseinander gehalten werden, was in dem einen Falle zusammengeworfen wird, muss in einem andern völlig analogen Falle auseinander gerissen werden, z. B. der Befehl, den Vorhang des Allerheiligsten und die dazu gehörigen Säulen zu machen, soll ein Gebot ausmachen, der unmittelbar darauf stehende Befehl aber, den Vorhang des Heiligen und die dazu nöthigen Säulen zu machen, muss (weil hier zufällig das Wort „und mache“ zweimal steht) in zwei Gebote zerlegt werden. Ganze Reihen von Geboten und Anordnungen innerhalb und ausserhalb der angeblichen Dekaloge werden unter mancherlei Vorwänden als nicht mitzählend angesehen; anderwärts muss der Text gar arg durcheinander geworfen und neu geordnet werden, um die Zählung nach der Zehnzahl möglich zu machen u. s. w. Der Pentateuch selbst wenigstens scheint auch kein Bewusstsein von einer solchen durchgreifenden Zehn- und Siebentheilung zu

haben; er kennt und nennt nur einen Dekalog, schwerlich würde dieser den Namen „die zehn Worte" ausschliesslich erhalten haben, wenn noch 48 andre „Zehnworte" neben ihm da waren. — Wir sehen uns daher genöthigt, die Hypothese Bertheau's, so ansprechend sie auch an sich erscheint, soviel Scharfsinn auch ihr Urheber zu ihrer Durchführung angewandt hat, und so sehr ihm dies auch hin und wieder gelungen zu sein scheint, fallen zu lassen.

Als erste siebentheilige Gruppe von Gesetzesdekalogen sieht Bertheau (und mit ihm Baumgarten, der die Bertheausche Hypothese adoptirt hat) die von dem s. g. **Bundesbuche** umschlossenen Gesetze an (K. 19—23) und hier möchte sich, obwohl auch nicht ganz ohne Schwierigkeit, die Bertheausche Zählung und Gliederung noch am ersten durchführen und als beabsichtigt erweisen lassen. Dies Bundesbuch nun (Ex. 24, 7) enthält die geschichtlichen und gesetzlichen Voraussetzungen der Bundschliessung. Vorangestellt ist eine historische Einleitung, welche die präliminarischen Verhandlungen über die beabsichtigte Bundschliessung erzählt, und über die Vorbereitungen zum Empfange des Gesetzes berichtet (K. 19). Dann folgt die fundamentale Gesetzgebung der durch den Bund zu gründenden Theokratie oder die Darlegung der Bundespflichten des Volkes (K. 20—23, 19) und endlich die Verheissungen, durch welche sich Jehovah dem Volke verpflichtet (K. 23, 20—33). Die Bundespflichten des Volkes werden zuerst, nach ihren wesentlichsten und nothwendigsten Grundzügen compendiarisch zusammengefasst, von Gott unmittelbar dem Volke kund gethan, dann aber ihre weitere Ausführung (K. 21—23) durch Moseh vermittelt. Denn trotz Bertheau's (l. c.) Bestreitung bleibt Ranke's Behauptung (I, 87), dass die Gesetze in K. 21—23 nur eine weitere Entwicklung der Gesetze des Dekalogs seien, in vollem Rechte. — Der Unterschied aber dieser ersten (im Bundesbuche befindlichen) Gesetzesgruppe von den später emanirten Gruppen besteht darin, dass jene die Bedingung der Bundschliessung und die Basis der theokratischen Verfassung bilden, diese aber ihre weitere Entfaltung, besonders nach ihrer gottesdienstlichen Seite hin. Es sind nämlich in der ersten Gruppe diejenigen Lebensgebiete besprochen, welche die allgemeinsten, häufigsten und fundamentalsten Beziehungen des theokratischen Gemeinwesens darbieten; sie enthält Gesetze, die das ganze Volk und jeden Einzelnen aus ihm gleichmässig angehen, während die folgenden Gruppen speciellere Lebens- und Cultusgebiete behandeln, deren Beobachtung durch das noch nicht errichtete Heiligthum bedingt ist, und deren Ueberwachung dem noch nicht geschaffenen Priesterstande obliegt.

5. An die Fordrungen Jehovah's, zu welchen im Bundesbuche das Volk verpflichtet wird, schliessen sich dann Jehovah's **Verheissungen** an, oder die Bundespflichten, zu denen sich Jehovah selbst verpflichtet (23, 20—33). Auch diese Verheissungen sollen nach Bertheau S. 72 ff. einen Dekalog bilden und zwar in folgender Begrenzung: 1) Specielle Führung Israels durch den Engel, in welchem Jehovah's Name ist (Vs. 20 bis 22; vgl. § 51, 3); 2) Einführung Israels in das Land Kanaan und Vertilgung der Bewohner dieses Landes (Vs. 23. 24); 3) Segnung von Brot und Wasser und 4) Fernhaltung von Krankheiten (Vs. 25); 5) Fernhaltung von Fehlgeburten und Unfruchtbarkeit israelitischer Frauen und 6) lange Lebensdauer (Vs. 26); 7) Schrecken Gottes über alle Feinde Israels (Vs. 27); 8) Hornissen, welche die Chivviter, Kanaaniter und Chittiter vertreiben sollen (Vs. 28); 9) doch sollen die jetzigen Bewohner Kanaans nicht auf einmal vertilgt werden, damit das Land nicht wüste werde und die wilden Thiere in ihm nicht überhand nehmen (Vs. 29. 30); 10) Festsetzung der Grenzen des verheissenen Landes (Israel soll nämlich das Land zwischen dem Schilfmeere, dem philistäischen oder Mittel-Meere, der Wüste des peträischen Arabiens und dem Strome oder dem Euphrat einneh-

men, vgl. Bd. I, § 38, 1). — Wir können uns nicht überreden, dass diese Zehntheilung eine natürliche, ungesuchte und ungezwungene ist, und lassen deshalb auch sie fallen.

In Beziehung auf die Verheissung in Vs. 28, die Deut. 7, 20 wiederkehrt und Jos. 24, 12 als erfüllt dargestellt wird, hat Bochart's Gelehrsamkeit (Hieroz. ed. Rosenm. III, 407 ff.) Folgendes zusammengestellt. Schon mehrere Kirchenväter (Eusebius, Augustinus etc.) meinten, diese Verheissung müsse, da die Bibel nirgends etwas von der Vertreibung der Kanaaniter durch Hornissen berichte, figürlich (vom Schrecken Gottes oder dgl.) verstanden werden. Doch hat es auch nicht an solchen Auslegern gefehlt (so schon Sap. 13, 8, Theodoret etc.), die sie buchstäblich gedeutet wissen wollten, und zu ihnen zählt auch Bochart selbst. Dass, was hier verheissen, überhaupt erfüllt worden sei, bezeuge gelegentlich Jos. 24, 12; dass es aber in der Geschichtserzählung selbst nicht ausführlich und express berichtet werde, beweise nichts, weil die h. Schriftsteller gar häufig Ereignisse übergangen hätten, die doch, wie aus andern gelegentlichen Stellen hervorgehe, geschehen sein müssten. Er führt dann aus alten Schriftstellern eine Menge von Stellen an, welche bezeugen, dass selbst kleine Thiere z. B. Frösche, Mäuse, Schlangen, Wespen etc. öfter zu einer solchen Landplage geworden seien, dass die Bewohner des Landes sich genöthigt sahen, ihnen durch Auswandrung zu weichen. Ganz besondres Gewicht aber legt er auf eine Nachricht bei Aelian (11, 28), dass die Phaseliter einst durch Wespen (σφῆκες) aus ihren Wohnsitzen vertrieben worden seien. Diese Phaseliter oder Solymiter waren aber ein Volk, welches nach Strabo L. 14 auf den solymitischen Bergen bis zum (todten) Meere hin wohnte, und nach andern alten Nachrichten phönizischen (kanaanitischen) Ursprungs war und die phönizische Sprache redete. Bochart meint nun, hier eine Bestätigung der biblischen Angabe in ihrer wörtlichen Fassung gefunden zu haben, und M. Baumgarten ist nicht abgeneigt, ihm zuzustimmen. O. v. Gerlach zieht es dagegen vor, mannigfaltige Plagen und Schrecknisse, womit Gott die Niederlage jener Völker bewirkt habe, darunter zu verstehen. Wir schliessen uns dem Letztern an.

Die sinaitische Bundschliessung.

§ 48. (Exod. 24, 1—11.). — Nach einer feierlichen und einstimmigen Erklärung des Volkes, alle Worte, die Jehovah geredet hatte, thun zu wollen, protokollirt Moseh dieselben in ein Buch (das s. g. Bundesbuch) als die von beiden Seiten anerkannten Grundbedingungen des zu errichtenden Bundes [1]). Dann bauete er unten am Berge einen Altar mit zwölf Säulen (Denksteinen) [2]), und liess von auserlesenen Jünglingen [3]) die Bundesopfer darbringen. Die Hälfte des Blutes sprengte er auf den Altar, las dann das Bundesbuch dem Volke vor, und nachdem dieses nochmals feierlich Gehorsam gelobt hatte, besprengte er es mit der andern in einem Becken aufbewahrten Hälfte des Blutes und sprach: „Siehe, das ist das Blut des Bundes, welchen Jehovah schliesset mit euch über alle diese Gesetze“ [4]). Hierauf stieg er mit Aharon und dessen Söhnen Nadab und Abihu, von siebzig Aeltesten begleitet, auf den heiligen Berg. Dort schauten sie den Gott Israels und feierten das Bundesmahl zur Bewährung der erlangten Bundesgemeinschaft [5]).

1. Gegen Hävernick (Einl. I, 2 p. 159. 60), welcher im **Bundesbuche** eine mosaische Schrift von grösserm Umfange, nämlich den Pentateuch bis zu seiner damaligen Entwicklung sieht, erweist Hengstenberg (Beitr. II, 468 und III, 153), dass das Bundesbuch nur Exod. 20—23 umfasst haben könne.

2. Behufs Errichtung des **Altars**, auf welchem das Bundesopfer dargebracht werden soll, hatte Jehovah schon Ex. 20, 24 f. (21 f.) Anordnungen getroffen. Ein Altar, den Israel baut, soll aus Erde, oder aus unbehauenen Steinen bestehen, denn, heisst es, wenn du den Meissel darüber schwingest, so entweihst du ihn. Der Altar ist die Stätte, wo Jehovah will „seinen Namen preisen lassen, und „zu Israel hinabkommen und es segnen". Darum bestimmt Er den Ort, wo der Altar, und das Material, aus welchem er errichtet werden soll. Aber der Altar ist auch die Staffel, auf welcher der Mensch zu Gott hinansteigt, auf welcher er die Gabe, die er Gott darbringt, zu Ihm erhebt. Darum muss der Mensch den Altar errichten. Als Jehovah hinabfuhr, nicht um Opfer und Gaben vom Volke entgegenzunehmen, sondern um ihm Gesetze und Verheissungen zu geben, da war der Sinai der Altar, wo Er sich offenbarte. Auf den Sinai kann, will und darf das Volk nicht steigen, um seine Gabe Gott darzubringen, darum muss es sich selbst einen Altar bauen, der sich in seiner Kleinlichkeit zum Sinai verhält, wie Menschenwerk zu Gotteswerk, der aber doch seine Verwandtschaft mit dem Sinai dadurch bekundet, dass er nur aus Erde und unbehauenen Steinen bestehen soll. Wie die Gabe selbst, die der Mensch auf dem Altar darbringt, doch im Grunde nur Gottes Werk und Gabe ist, die Er zuvor dem Menschen gegeben, so soll auch das Material, aus welchem der Mensch sich einen Altar baut, um auf demselben seine Gabe zu Jehovah zu erheben, Gottes Werk und nicht ein Werk unreiner Menschenhand sein.

Obwohl nun diese Anordnung zunächst nur für einen bestimmten einmaligen Fall berechnet ist, so muss doch ihr Grundgedanke von allgemeiner Geltung sein. Damit scheint aber die Anordnung über den Bau des Brandopferaltars für den Vorhof der Stiftshütte (Ex. 27) in Widerspruch zu stehen, indem bei dieser gefordert wird, was dort verboten war, nämlich die Mitwirkung der kunstvollen Menschenhand. Allein der Unterschied zwischen diesem und jenem Altar ist nicht so gross, wie es scheinen möchte. Denn auch bei dem Altar des Vorhofs war das Material, auf welchem geopfert wurde, Erde; der mit Kupfer überzogene hölzerne Kasten diente nur dazu, die Erde zu umschliessen und zusammenzuhalten. Eine solche Umfassung fehlte allerdings noch beim Altar der Bundschliessung, und musste fehlen, weil die alttestamentliche Heilsanstalt erst durch die Bundschliessung ihre (gewissermaassen künstliche) Umfassung erhielt.

Ob der Altar, den Moseh behufs des Bundesopfers bauen liess, aus Erde oder aus Steinen bestand, wird in Exod. 24 nicht gesagt; vielleicht aus beidem. Jedenfalls ist es aber ein Missverständniss, wenn man die Worte: „er baute einen Altar und 12 Mazebot (Denksteine) nach den 12 Stämmen Israels" so versteht, als wären die 12 Säulen dazu bestimmt gewesen, den Altar zu tragen. Das würde mit Exod. 20, 24 f. ebenso unvereinbar sein, wie mit der Bedeutung des Wortes Mazebah (vgl. Gen. 31, 45). Die Mazebot werden um den Altar herum errichtet. Da nach K. 20, 24 der Altar die Stätte ist, wo Jehovah seinen Namen preisen lassen und zu Israel kommen will, um es zu segnen, so repräsentiren die 12 Säulen das um Jehovah versammelte Volk.

3. Die Opfernden sind **Jünglinge** aus den Kindern Israel. Die jüdischen Ausleger verstehen darunter die K. 13, 2 geheiligten Erstgebornen, als die dermaligen Priester. Vgl. dagegen § 27, 5. Vitringa (observv. ss. I p. 281) meint, es seien die in K. 19, 22. 24 genannten Priester, die O. v. Gerlach mit den Aeltesten in K. 24, 9

identificirt. Allein, dass die Aeltesten (זקנים = die Alten, die Greise) Jünglinge genannt sein sollten, ist undenkbar; und ebenso unbegreiflich ist es, dass jetzt auf einmal die Priester Jünglinge sein oder heissen sollten. An die frühern Priester ist überhaupt nicht mehr zu denken, denn deren Priesterthum ist antiquirt (darauf führt auch K. 19, 24), und ein neues Priesterthum ist noch nicht erwählt und eingesetzt. Zudem ist es auch nicht an dem, dass die „Jünglinge" hier mit priesterlicher Function betraut werden; das was sie thaten, das Darbringen und Schlachten des Opferthieres, war wenigstens im spätern Opfercultus nicht Sache des Priesters. Was aber eigentlich und speciell Sache des Priesters ist, nämlich das Blutauffangen und Blutsprengen, verrichtet Moseh, in dessen Hand auch die priesterliche Mittlerthätigkeit bis zur Einsetzung eines neuen und besondern Priesterstandes ruht. Die Jünglinge repräsentiren das opferdarbringende Volk in seiner dermaligen Jugendlichkeit, als ein Volk, das wie ein Jüngling seine Laufbahn zu beginnen bereit ist.

4. Die **Opfer**, durch welche die Bundschliessung und die Weihung des Volkes als eines Bundesvolkes vermittelt wird, sind Brandopfer und Dankopfer. Die Sündopfer, von deren Vorhandensein wir bis dahin keine Spur finden, fehlen auch hier, wahrscheinlich weil sie ihre Einführung erst der erweiterten Organisation der spätern Opfertorah verdanken. Der nächste Zweck des Opfers ist hier, wie allenthalben, Sühnung. Soll nämlich Jehovah in ein Bundesverhältniss zum Volke treten, so muss zuvor die Sünde des Volkes gesühnt werden. Alles aber, worin diese Opferhandlung von der gewöhnlichen Opferpraxis abweicht, dient dem Zwecke der Bundschliessung. So namentlich die Vertheilung des Blutes in zwei Hälften, von denen eine auf den Altar, die andre auf das Volk gesprengt wird. Diese Doppelverwendung des Opferblutes entspricht der Doppelverwendung des Opferfleisches, welches zum Theil auf dem Altar verbrannt wird, zum andern Theile aber für die Opfermahlzeit aufbewahrt wird. Durch die Darbringung des Thieres ist das Blut sowie das Fleisch desselben Jehovah's geworden. Das Blut wird auf den Altar gesprengt, zum Zeichen, dass Gott die stellvertretende Sühne des Opfers acceptire; sobald das Blut auf den Altar gesprengt ist, erscheint das Volk als ein gesühntes, das fähig ist, in die Bundesgemeinschaft mit Gott zugelassen zu werden. — Nun wird dem durch die Tilgung seiner Sünde negativ geweihten Volke das ganze Bundesgesetz vorgehalten, und nachdem es sich zum Gehorsam desselben verpflichtet hat, wird es durch die Besprengung mit der andern Hälfte des Blutes positiv zum Bundesvolke geweiht. Seine sühnende Kraft hat das Blut darin, dass in ihm das Leben des Opferthieres ist. Eben darin liegt auch seine positiv weihende Kraft. Das Leben ist dem Thiere entzogen worden, damit es dem Volke zu Gute komme: statt des schuldigen Lebens des sündigen Volkes ist das unschuldige Leben des Opfers in den Tod gegeben worden, und Jehovah hat es als vollgültiges Sühnmittel gelten lassen. Hat das geopferte Leben nun durch die Annahme Gottes sich als ein die Todesverschuldung tilgendes kräftig erwiesen, so wird es auch als Gottes Gabe ein zur Lebenserneuerung kräftiges sein können. Bei der Verwendung der ersten Hälfte des Blutes kam jene, bei der Verwendung der zweiten kommt diese Seite seiner Geltung in Betracht. Denn das Volk bedarf nicht bloss der Sündentilgung, um negativ für die Bundesgemeinschaft mit Jehovah bereitet zu sein, sondern auch der Lebenserneuerung, um positiv für die Bundesgemeinschaft befähigt zu sein. Die Besprengung des Volkes mit dem Blute ist daher die Weihung desselben zur Bundesgemeinschaft. — Die Bundschliessung hat aber fundamentalen Charakter; der Bund ist dadurch geschlossen ein für allemal, und jedes Glied des Bundesvolkes hat fortan eo ipso Theil am Bunde. Zwar kann das Bundesverhältniss

getrübt werden durch neue Sünden, die neue Sühnung nöthig machen, aber die Bundesweihe gilt, so lange der Bund besteht. Darin ist der Unterschied des Opfers innerhalb des bestehenden Bundes von dem Opfer, durch welches der Bund erst aufgerichtet wird, begründet; und daraus erklärt es sich, dass die spätere Opfertorah zwar noch eine Opfersühne durch Besprengung des opferaufnehmenden Altars, nicht mehr aber eine Opferweihung durch das Besprengen des opferbringenden Volkes oder Individuums kennt. — Nach jüdischer Tradition, die der Verfasser des Hebräerbriefes adoptirt hat (K. 9, 18—20), war die Bundesweihung noch complicirter, als der Pentateuch sie darstellt. Neben dem Blute soll auch Wasser, Kokkuswolle und Ysop zur Besprengung des Volkes verwandt und mit dem Volke zugleich auch das Bundesbuch besprengt worden sein. Diese zusätzlichen Angaben sind meist der allerdings mehrfach entsprechenden Weihung der geheilten Aussätzigen (Levit. 14, 4—8) entlehnt. — Eine eingehendere Erläutrung des Bundesopfers vgl. in meinem Mos. Opfer S. 236 ff.

5. Dass Aharon, nebst seinen Söhnen Nadab und Abihu, mit Moseh auf den Berg steigt, hat schon sein Absehen auf deren zukünftigen Priesterberuf. Die Aeltesten werden als Repräsentanten des Volkes mit zugezogen. Da für den vorliegenden Zweck natürlich nicht alle Aeltesten des gesammten Volkes zugezogen werden konnten, wird eine Auswahl unter denselben getroffen worden sein. Die Zahl Siebzig ist indess ebenso wie die Zwölfzahl der Stämme zugleich historisch und symbolisch bedeutsam (Bd. I, § 92, 3). Der Stämme bildenden Söhne Jakobs waren zwölf, seiner Enkel, welche mit ihm nach Aegypten zogen und Geschlechter (Mischpachot) bildeten, waren siebzig (vgl. § 63, 3). — Dass Aharon und die Aeltesten nicht mit Moseh auf die Spitze des heiligen Berges gingen, sondern nur zu den niedrigern Regionen seiner Höhe, jedenfalls aber jenseits des Geheges, ergiebt sich aus Vs. 14. — Zweck und Ziel der Wandrung war die Opfermahlzeit, die im Bereiche des dermaligen Heiligthums, der Wohnung Gottes gehalten werden musste, da es eine Mahlzeit ist, bei der Gott Hausvater und Gastgeber ist. Eben deshalb schauen die geladenen Gäste auch, ehe sie zur Mahlzeit schreiten, den Gott Israels, „und unter seinen Füssen war es wie Arbeit von durchsichtigem Saphir und wie der Himmel selbst an Klarheit". Im Uebrigen können wir uns Hofmann's Worte (Schriftbew. I, 336) aneignen: „Sie sahen aus des Dunkels Mitte den Gott Israel's... Nicht um die Unvollkommenheit ihres Schauens bemerklich zu machen, wird von der Erscheinung geschwiegen, in welcher sich Gott darstellte; und nicht zum Zeichen, dass der Gott Israels über dem Himmel thront, war es unter ihm, wie des Himmels Klarheit; sondern was sie sahen, war nur in so fern von dem verschieden, was alles Volk fortwährend sah, dass sie ihren Augen, nachdem sie in die Finsterniss eingetreten, in welche sich der an seiner Spitze gleich wie von Feuer lodernde Berg einhüllte, das Feuerzeichen von der Wolke schied, und zu einer Gestalt ward, unter der es licht und klar, wie ein Bild der ungetrübten Seligkeit, war, damit sie den Eindruck hinwegtrugen, dass der heilige Gott nur dem Sünder zum Schreckniss wird, den Seinen aber ein Gott des Friedens ist."

Mit dem Fleische der Bundesopfer wurde ohne Zweifel nach stehender Opferpraxis verfahren, d. h. vom Brandopfer wurde Alles, vom Dankopfer nur das Beste (die Fetttheile) verbrannt, das Uebrige zur Opfermahlzeit bestimmt. In der Gabe, die auf dem Altar zum angenehmen Geruch für Jehovah (Gen. 8, 20) verbrannt wurde, weihte das Volk sich selbst mit allen seinen Gliedern und Kräften dem Gotte Israels, der es in die Gemeinschaft seines Bundes aufgenommen hat, und in der Opfermahlzeit bewir-

thet Jehovah den Bundesgenossen an seinem eigenen Tische zur Versiegelung und Bewährung der geschlossenen Bundesgemeinschaft.

Verordnungen behufs Errichtung eines Heiligthums.

§ 49. (Exod. 24, 12 — 31, 18). — Da nun Jehovah in ein Bundesverhältniss zum Volke Israel getreten ist und zur Bewährung des Bundes als Gottkönig inmitten des Volkes wohnen will, so ist das nächste Bedürfniss dies, dass ihm ein Heiligthum errichtet werde, darinnen er wohne (25, 8). Weil es aber mit dem Wohnen Gottes unter Israel auf einen bestimmten Zweck abgesehen ist, nämlich auf die Ausrichtung des von ihm zuvorbedachten Heilsrathes, so muss auch die Art des Wohnens und die Beschaffenheit der Wohnung diesem Zwecke entsprechen[1]). Da aber nicht Moseh und noch viel weniger das Volk eine volle und klare Einsicht in den Heilsplan hat, so muss die Anordnung zum Bau und zur Einrichtung des Heiligthums von Gott ausgehen. — Deshalb beruft Jehovah nach vollzogener Bundschliessung Moseh von Neuem auf den heiligen Berg. Moseh überträgt für die Zeit seiner Abwesenheit die Leitung der Gemeinde an Aharon und Chur (§ 41, 3) und besteigt in Begleitung seines Dieners Josua (§ 41, 3) den Berg. Am siebenten Tage wird er in das Dunkel der Wolke, wo die Herrlichkeit Jehovah's thronte, hineingerufen. Hier zeigt ihm Jehovah (in einem Gesichte) das Vorbild der zu errichtenden Wohnung und aller ihrer Geräthe[2]), und giebt ihm die zur Instandsetzung derselben nöthigen Vorschriften[3]). Und als er seine Rede vollendet hatte, gab Er ihm zwei steinerne Tafeln, in welche die zehn Worte des Grundgesetzes vom Finger Gottes eingegraben waren[4]). Sie waren dazu bestimmt, als Zeugniss (עדות) des Bundes in dem zu errichtenden Heiligthum aufbewahrt zu werden.

1. Die eingehende Beschreibung des Heiligthums und seiner Geräthe, so wie die Untersuchung über Zweck und Bedeutung derselben müssen der systematischen Darstellung der Gesetzgebung vorbehalten bleiben. Bis dahin verweise ich indess auf meine kleine Schrift: Beiträge zur Symbolik des alttest. Cultus. I. Die Cultusstätte. Leipz. 1851.

2. Wie weitgreifend und hochbedeutsam für das Verständniss der Heilsgeschichte die Angabe ist, dass Jehovah dem Moseh das himmlische Urbild des Heiligthums, als Vorbild für die Errichtung des irdischen Heiligthums, auf dem Berge gezeigt habe (Ex. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8; vgl. Hebr. 8, 5), haben wir schon Bd. I § 22, 3 vorausgreifend angedeutet. Die genauere Erörtrung dieser Beziehungen wird später am angemessenen Orte Platz finden.

3. Mit K. 24, 18 wird die geschichtliche Erzählung unterbrochen durch die Mittheilung der göttlichen Anordnungen über Errichtung und Instandsetzung des Heiligthums, und erst K. 31, 18 wieder fortgesetzt. Bertheau l. c. p. 82 wirft nun die Frage auf: Woher die Unterbrechung? und beantwortet sie dahin: Im spätern Verlauf der Erzählung

(K. 33, 7—11) kommt die Nachricht vor, dass Mosch das Zelt nahm, es ausserhalb des Lagers aufschlug und es Versammlungszelt nannte (§ 51, 4). Von diesem Zelte sei weder in der bisherigen Geschichte noch auch in dem Bundesgesetze die Rede gewesen. Um dem Befremden vorzubeugen, welches dieser Mangel beim Lesen erregen müsse, habe der Redactor des Pentateuches (den Bertheau in die Zeit Esra's versetzt) die zweite Gesetzesgruppe, die eben von diesem Zelte Nachricht gebe, hier eingeschaltet. Diese Auffassung ist aber so verkehrt wie nur möglich. Denn es wird dadurch nicht einmal, wie Bertheau selbst gesteht, erklärt, warum gerade hier diese Gesetze eingeschoben werden; und die eigentliche Schwierigkeit, nämlich, dass schon ein Versammlungszelt da ist, ehe die Stiftshütte gebaut und errichtet ist, was erst K. 35 ff. geschieht, wird nicht im Geringsten entfernt. Die ganze Frage ist aber auch eine höchst überflüssige. Denn die fragliche Gesetzesgruppe wird zwischen Ex. 24, 18 und Ex. 31, 18 aus keinem andern Grunde eingeschoben, als dem, dass sie eben zwischen diesen beiden historischen Daten promulgirt worden ist. Die Reihenfolge der Zeit und weiter nichts bedingt die Reihenfolge der Erzählung. Moseh ist auf den Berg beschieden worden (nach K. 24, 13), um die vom Finger Gottes beschriebenen Gesetzestafeln zu empfangen. Hier entstand nun die Frage: Was sollte er mit denselben machen? wo sollte er mit ihnen hin? Die Antwort darauf giebt die Gesetzesgruppe K. 25—31. Die Gesetzeslade soll in die Bundeslade kommen (Ex. 25, 16. 21), die Bundeslade aber in das Heiligthum, und das Heiligthum soll für den Dienst der Priester bestimmt sein. Da aber zur Zeit weder Bundeslade, noch Heiligthum, noch Priesterthum da ist, so müssen nothwendig Verordnungen zur Einrichtung derselben erlassen werden, und nachdem dies geschehen ist, übergiebt Jehovah dem Moseh die Gesetzestafeln K. 31, 18.

Ferner nimmt Bertheau S. 100 ff. die Vertheilung des Stoffes in dieser Gesetzesgruppe als unnatürlich und nicht ursprünglich in Anspruch. Durch mancherlei Transpositionen und willkührliche Zählung gelingt es ihm, eine bessere Ordnung und eine Gliederung in 7 × 10 Gebote herzustellen, die er nicht ansteht für die unzweifelhaft ursprüngliche zu erklären. Wir können ihm hier in seinen kritischen Operationen nicht folgen; bemerken aber, dass die vorliegende Textesordnung keineswegs so ohne Fortschritt und Absicht ist, wie es bei einem flüchtigen Blick den Anschein haben könnte. Die Schwierigkeit hat im Wesentlichen schon Ranke I, 89 ff. überwunden. Bertheau hat sich das Verständniss der Ordnung des Textes unmöglich gemacht, indem er denselben von dem historischen Boden (K. 24, 12—18), aus dem er erwachsen ist, losriss und isolirte. Die vorliegende Ordnung ist: Nach übersichtlich einleitenden Geboten über die Beschaffung des Materials zum Bau eines Heiligthums, folgen zuerst die Verordnungen über die Anfertigung der Bundeslade, in welcher die Gesetzestafeln aufbewahrt werden sollen. Schon diese Beziehung auf K. 24, 12 forderte, die Reihenfolge mit der Bundeslade zu beginnen. Diese Ordnung war aber zugleich auch dadurch bedingt, dass die Bundeslade das innerste Centrum der Wohnung, das Heiligthum des Heiligthums, der Behälter des köstlichsten Schatzes (nämlich der Bundesurkunde) und der Thron Jehovah's sein sollte. Ganz naturgemäss schliessen sich hieran die Verordnungen über die Anfertigung des Schaubrottisches und des Leuchters, und nur dies befremdet, dass der mit beiden in gleicher Kategorie stehende Rauchaltar nicht auch jetzt schon an die Reihe kommt. Ebenso naturgemäss folgen jetzt die Vorschriften über Errichtung des Zeltes (K. 26); dann über den Bau des Brandopferaltars und des Vorhofes (27, 1—19). Die Geräthe sind die Hauptsache, denn die Bundeslade, der Tisch und Leuchter sind nicht um des Zeltes willen da, sondern umgekehrt das Zelt um ihretwillen. Darum werden

sie hier vorangestellt. (Aber ebenso naturgemäss wird bei der wirklichen Anfertigung des Heiligthums K. 36 ff. zuerst das Zelt und dann erst das Geräthe desselben in Angriff genommen; denn eben weil sie die Hauptsache sind, muss das Zelt, das sie aufnehmen soll, zuerst gebaut werden.) Nachdem so die Hauptgeräthe des Heiligthums und dieses selbst beschrieben sind, schliesst sich nachträglich eine Verordnung über die Beschaffung des Oels für den Leuchter, dessen Lampen immerwährend brennen sollen. Die Sorge dafür liegt den Priestern ob; da aber noch keine Priester installirt sind, schreitet der Text zu Anordnungen behufs Ergänzung dieses Mangels fort. Aharon und seine Söhne sind zu Priestern bestimmt. Sie werden aber erst zu Priestern durch die Investitur und Weihung. Daher folgen nun die Vorschriften über Anfertigung der priesterlichen Amtskleidung (K. 28) und Bestimmungen über die Art und Weise, wie die Einweihung der Priester vor sich gehen soll (K. 29). Bis dahin hat sich, von der Nichterwähnung des Rauchaltars abgesehen, Alles ganz natürlich und planmässig aneinander gereiht. Erst jetzt treten die Bestimmungen über den Rauchaltar ein (K. 30, 1—10); das ist eine Inversion, die allerdings sehr auffallend ist. Wir wissen sie nicht anders als (uns selber nicht genügend) dadurch zu erklären, einerseits dass der Rauchaltar eine höhere Potenz des Brandopferaltars ist, und dessen Existenz voraussetzt, und andrerseits, dass die Bedienung des Rauchaltars der Gipfel des allgemein-priesterlichen Dienstes ist, und er somit die Installirung der Priester voraussetzt. Freilich kann Letzteres auch von der Bedienung des Leuchters, des Schaubrottisches und des Brandopferaltars gesagt werden, aber keins dieser Geräthe steht doch so entschieden, so ausschliesslich und wesentlich zum Priesterthum in Beziehung wie der Rauchaltar. Was nun weiter noch folgt, Verordnungen über die Abgaben zum Bau des Heiligthums, über die Verfertigung des Waschbeckens, über die Beschaffung des Salböls und Rauchwerks ist im Verhältniss zum Frühern so untergeordnet, dass die Hintanstellung desselben nichts Auffälliges hat. — Gewichtiger ist aber das Bedenken, welches der scheinbar ungehörige Anschluss einer erneuerten Einschärfung des Sabbatsgesetzes (K. 31, 12—17) an die nur mit der Herstellung des Heiligthums und Priesterthums sich beschäftigende Gesetzesgruppe erregen kann. Wir erklären uns dies in folgender Weise. Nach Beendigung jener Cultusgesetze übergiebt Jehovah die beiden Gesetzestafeln an Moseh. Sie enthalten die Fundamentalgebote des Bundes. Unter ihnen hat aber das Sabbatsgesetz eine besonders hervorragende Bedeutung. Die Sabbatsheiligung ist nämlich das Zeichen des neuen (mosaischen) Bundes (אות Vs. 13), gleich wie das Zeichen des noachischen Bundes der Regenbogen, und das Zeichen des abrahamischen Bundes die Beschneidung war. Das Brechen dieses Zeichens ist ein Brechen des Bundes und zieht deshalb Todesstrafe nach sich (Vs. 14). Indem Jehovah nun die Tafeln, das Denkmal des Bundes, einhändigt, ist es ganz angemessen, dass das darin gesetzte Zeichen des Bundes von Neuem hervorgehoben und dessen Unverletzlichkeit eingeschärft wird. Vs. 13—17 sehen wir demnach als die Worte an, unter welchen Jehovah die Tafeln Moseh überreicht, die allein durch diese Ueberreichung veranlasst sind, und nur zu ihr in Beziehung stehen.

4. Wie Jehovah die Worte des Grundgesetzes ohne menschlichen Mittler dem Volke verkündet hat, so hat er sie auch selbst zum Denkmal des Bundes auf die **beiden Tafeln** eingegraben. Auf steinerne Tafeln waren sie eingegraben, um ihre Dauer, Gültigkeit und Unauslöschlichkeit anzuzeigen. Dass die Tafeln auf beiden Seiten beschrieben waren (Ex. 32, 15) hat, wie Bähr (Symb. I, 385) richtig gesehen, seinen Grund in der Wichtigkeit einer solchen Urkunde, von der insonderheit gilt, was hinsichtlich der ganzen Torah in Deut. 4, 2 vorgeschrieben ist, dass nämlich nichts davon

noch dazu gethan werden solle (vgl. auch Apok. 22, 18. 19). Die Grösse der Tafeln war wahrscheinlich der der Bundeslade ($2\frac{1}{2}$ Ellen lang und $1\frac{1}{2}$ Elle breit; vgl. Ex. 37, 1) entsprechend, da die Bundeslade nur den Zweck hatte, sie aufzunehmen. Weil die Gesetzestafeln nicht dazu bestimmt waren, vor aller Augen aufgestellt zu werden, sondern vielmehr verdeckt und in einer Lade (gleich einem kostbaren Schatze) verschlossen werden sollten, so konnten sie auf beiden Seiten beschrieben sein. Auch kam es bei dieser Bestimmung nicht darauf an, dass die Buchstaben gross und von Weitem lesbar waren, — womit das Bedenken, ob auch der ganze Dekalog, wie Exod. 20 und Deut. 5 ihn wiedergiebt, auf den beiden Tafeln hätte Platz finden können, von selbst wegfällt.

Der Abfall zum Kälberdienst.

§ 50. (Exod. 32, 1—29. — Deut. 9, 7—21). — Während Jehovah oben auf dem Berge gerade damit beschäftigt ist, dem Volke einen Gottesdienst und ein Heiligthum zu verordnen, wie es seinem Berufe, nicht zu sein wie die Heiden, entspricht, denkt das Volk unten am Berge daran, sich einen Gott und einen Gottesdienst nach Art der Heiden zu machen. Da Moseh nämlich 40 Tage und Nächte auf dem Berge verweilte, fing das Volk zu zweifeln an, ob er überhaupt je wiederkommen werde. Jetzt kommt es zum Vorschein, dass noch ein Naturgrund im Volke übrig war, dem ein Apisdienst besser zusagte, als ein Jehovahdienst, der es lieber mit einem sichtbaren aber stummen Götzen zu thun haben mochte, als mit einem unsichtbaren Gotte, der aber aus den Donnern des Sinai laut zu ihm geredet und die Fordrung, heilig zu sein, wie er selbst heilig ist, an es gestellt hatte. So lange Moseh's gewaltige Persönlichkeit dem Volke gegenüberstand, hatte dieser unüberwundene Naturgrund sich nicht hervorgewagt. Als aber Wochen und wiederum Wochen vergingen, ohne dass Moseh wiederkam[1]), wandte sich das Volk an Aharon, dem die interimistische Verwaltung des Gemeinwesens oblag (K. 24, 14), mit der stürmischen Fordrung: „Auf, mache uns Götter, die vor uns hergehen, denn wir wissen nicht, was aus Moseh geworden ist.“ Aharon erkennt das Unheilvolle dieser Fordrung[2]), aber er hat nicht den Muth, ihr offen Widerstand zu leisten. Er sucht in fleischlicher Klugheit einen Ausweg. „Reisset, spricht er, reisset die goldenen Ringe aus den Ohren eurer Weiber, Söhne und Töchter, und bringet sie mir.“ Er rechnete auf die Eitelkeit der Weiber und der Jugend, auf deren Vorliebe für goldenen Schmuck; er hoffte, auf diese Weise in der Gemeinde selbst eine Opposition zu wecken, die ihn des gefährlich scheinenden Widerstandes überhöbe. Aber er hatte sich verrechnet. Er kannte das Menschenherz an seiner Oberfläche, aber in die Tiefe seines Naturgrundes war seine Erkenntniss nicht eingedrungen. Willig riss alles Volk sich den goldenen Schmuck von den Ohren, denn es galt ja den ungöttlichen

Eigenwillen durchzuführen, und dazu ist dem Menschenherzen keine Aufopfrung zu schwer. Nun sieht sich Aharon in seiner eignen Klugheit gefangen. Er sammelte den Schmuck, verfertigte [3]) daraus das Bild eines Stieres [4]), baute einen Altar und liess vor allem Volke ausrufen: „Morgen ist Jehovah's Fest!“ Man sieht, er will sein Gewissen beschwichtigen, er will dem Volke einreden, in dem Stierbilde keinen andern Gott zu suchen, als den, der es aus Aegypten geführt; er will den Heiligen in Israel selbst wohl gar überreden, dass ein Abfall hier nicht vorliege. Und das Volk wenigstens thut ihm den Gefallen, auf seine Theorie einzugehen, denn als es am andern Tage dem neuen Götzen ein Fest feiert, ruft es jubelnd: „Das ist dein Gott, Israel, der dich aus Aegyptenland geführt.“ Aber nicht so der Heilige, der vom Sinai seinen Willen kund gethan. Denn während die da unten jubeln und jauchzen, essen und trinken, tanzen und spielen um den neuen Götzen herum, spricht der lebendige Gott zu Moseh: „Auf, steige hinab! Denn *dein* Volk, das *du* aus Aegypten geführet, handelt übel; sie sind schnell abgewichen von dem Wege, den ich ihnen geboten. Siehe ich schaue dies Volk und ein halsstarrig Volk ist es. Und nun *lass mich*, dass mein Zorn über sie entbrenne, und ich sie vertilge, so will ich *dich* machen zum grossen Volke.“ Aber Moseh weiss, was seines Berufes als Mittler ist, er weiss, dass er ein Recht und eine Pflicht hat, zu sagen: „Ich lasse Dich nicht.“ Kühn und getrost giebt er dem HErrn sein „Du“ und „Dein Volk“ zurück. Warum, sagt er, warum, Jehovah, soll Dein Zorn entbrennen gegen Dein Volk, das Du ausgeführet hast aus Aegypten mit grosser Kraft und starker Hand? Warum sollen die Aegypter sprechen: Zum Unglück hat Er sie ausgeführet, um sie zu verderben im Gebirge. Lass ab von Deinem Grimm, lass Dich gereuen des Bösen wider Dein Volk. Gedenke an Abraham, Isaak und Israel, Deine Knechte, denen Du geschworen hast bei Dir selbst: Ich will euren Samen mehren, wie die Sterne am Himmel und will dieses ganze Land ihm geben zum ewigen Besitz.“ Und die Stimme des Mittlers siegt: Jehovah liess sich gereuen des Uebels, das er geredet hatte wider sein Volk“ [5]).

So redet der Mittler vor Jehovah, wo er des Volkes Heil vertritt. Aber ein Mittler ist nicht eines Einigen Mittler. Dem Volke gegenüber hat er auch Jehovah's Heiligkeit zu vertreten. Dazu schickt er sich jetzt an. Er tritt aus dem Dunkel, in welchem er 40 Tage lang mit Jehovah verkehrt hat, und eilt mit Josua den Berg hinab. Schon unterwegs tönt ihnen das Jauchzen des Volkes entgegen. Josua meint, es werde Kriegsgeschrei sein. Aber bald erblicken sie das goldene Kalb im Lager und das in jubelndem Reigen es umtanzende Volk. Da ent-

brannte der Zorn Moseh's. Er warf die Tafeln des Gesetzes, die Jehovah auf dem Berge ihm gegeben, hin und zerbrach sie am Fusse des Berges. Den Bund hat das Volk gebrochen, als Botschafter Gottes zerbricht Moseh deshalb das Bundesdenkmal. Dann reisst er das Götzenbild herab, verbrennt es mit Feuer, zermalmt und stäubt es auf den Bach des Horeb, dass die Frevler es trinken mussten[6]). Nun wird Aharon zur Rechenschaft gezogen: „Was hat dir das Volk gethan, dass du eine so grosse Sünde auf dasselbe gebracht hast?“ Aharons Klugheit ist zu Schanden geworden, als sie das Volk überlisten wollte; sie wird jetzt zur elenden Albernheit, als sie sich dem richterlichen Zorne gegenüber rechtfertigen will: „Sie gaben mir das Gold, ich warf es ins Feuer, da ward dies Kalb daraus!“ Nun trat Moseh ins Lager und rief: „Her zu mir, wer dem HErrn angehört!“ Jetzt wird sich zeigen, wen des Frevels gereut, wer zum Dienste Jehovah's zurückzukehren willig ist. Und es sammelten sich um ihn alle Söhne Levi's. Sie sind willig zur Rückkehr und zum Gehorsam. Aber ihr Gehorsam hat eine schwere Probe zu bestehen. Mit dem Schwerte in der Hand sollen sie durch das Lager gehen, und tödten, wer ihnen vorkommt; nicht des Bruders, nicht des Freundes sollen sie dabei schonen. Es ist ein strenges aber gerechtes Gericht, das über die Frevler ergeht, doppelt verdient, weil sie die angebotene Amnestie verschmäht haben[7]). So fielen desselbigen Tages von dem Volke gegen dreitausend Mann. Durch diesen schweren und willigen Gehorsam hat aber Levi den Fluch, der auf seinem Hause lastet (Gen. 49, 5—7) gesühnt. Durch ungöttlichen Zorn und eigenwillige Rache war dieser Fluch herbeigeführt, durch gehorsame Ausrichtung göttlichen Zornes und göttlicher Rache wird er nun getilgt, und in Segen gewandt. Dess zum Zeugniss beruft und weiht vorläufig schon jetzt Moseh das Haus Levi's zum Träger des unter Israel aufzurichtenden Priesterthums[8]).

1. Es ist wiederum eine Geschichte voll Prüfung und Versuchung, die sich uns hier entfaltet: das Volk wird versucht, wie es als Bundesvolk, — und Moseh wird versucht, wie er als Bundesmittler sich halten werde; ebenso werden Aharon, der zukünftige Hohepriester, und der Stamm Levi als künftiger Priesterstamm versucht. Aharon, das Haupt des Stammes Levi, und das Volk bestehen nicht die Probe, aber Moseh, das Haupt des Volkes, und der Stamm Levi gehen erprobt aus ihr hervor. Und um der Starken willen werden die Schwachen verschont (Gen. 18, 22 ff.), um der Gerechtigkeit willen, die zu Tage tritt, wird die Ungerechtigkeit der Uebrigen bedeckt. — Die Versuchung nimmt ihren Ausgang davon, dass Moseh so unbegreiflich lange auf dem Berge zurückgehalten wird. Das Volk wähnt ihn schon todt oder verkommen; und nun auf sich selbst angewiesen, wird offenbar, wie wenig noch es selbst mit ganzem Herzen, mit seinem ganzen Dichten und Trachten in den Bund eingegangen und in ihm gewur-

zelt ist. Die vierzig Tage sind für Israel Tage der Versuchung gewesen, und hat die Zahl Vierzig nicht schon etwa an sich die symbolische Dignität der Versuchung, so gewinnt sie dieselbe jetzt und behauptet sie fortan. — Des Volkes Fall wird dann der Ausgangspunct einer Versuchung für Moseh, durch die er sich als treu und gewissenhaft in seinem Mittleramte bewährt (S. unten Erl. 5). Auch für Aharon, der zum Hohenpriester des Bundesvolkes bestimmt ist, wird des Volkes bundeswidriges Begehren zu einer Versuchung, in der sich zeigt, wie untüchtig er von Natur zu diesem Amte ist. Aber wie das Volk nicht um seiner eigenen Würdigkeit willen den Beruf des auserwählten Volkes erhielt, sondern aus Gnaden des Berufers, so verhält es sich auch mit Aharon. Aber seine natürliche Schwäche und Untüchtigkeit muss hervortreten, ehe er das Amt bekommt, damit er im Amte sich nicht überhebe. Es soll der harte Widerspruch, der an dem Priesterthum in Israel haftet (und der den Gedanken nahe legt, dass dies noch nicht das vollkommene und absolute Priesterthum sei) von vornherein zum Bewusstsein kommen, der Widerspruch nämlich, dass der dermalige Sündensühner selbst noch ein sündiger Mensch ist, der selbst noch der Sühne bedarf. — Um indess gerecht zu sein in der Beurtheilung und Vergleichung Moseh's und Aharon's, darf nicht übersehen werden, dass Moseh bereits im Amte und im Besitze der Amtsgnade sich befindet, Aharon aber noch nicht, — und dass auch der Stärke Moseh's in seinem Amte Kleinmuth und Schwäche vor dem Amte (Exod. 3. 4) vorangegangen ist. — Ueber die Versuchung des Stammes Levi s. u. Erl. 8.

2. Israel, das eben auserwählt worden war vor allen Völkern und zur Gemeinschaft des Gottes erhoben worden, der über alle Götter ist, fängt schon bald an, im Hervorbrechen seines Naturgrundes sich unbehaglich zu fühlen bei solcher Bevorzugung; es will lieber ein Volk sein, wie die andern Völker sind, und Götter haben, wie die Heiden sie haben; und da es doch Jehovah, der es aus Aegypten geführt und mit Brot vom Himmel und Wasser aus dem Felsen gespeiset hat, nicht aufgeben will, so geht sein Wunsch dahin, Jehovah mit hinabzuziehen in die Tiefe, in die es selbst zurückgefallen ist, d. h. den heiligen, geistigen und transcendenten Gott mit seiner schon so reich bewährten Kraft in die Natur zu bannen, um ihn näher und fassbarer zu haben. Jehovah wollte sie zu seiner Heiligkeit emporziehen, sie wollen ihn in ihre Weltlichkeit hinabziehen; statt sich auf dem Wege der Heiligung Jehovah zu assimiliren, finden sie es bequemer, den übernatürlichen Gott ihrer Natürlichkeit zu assimiliren. Sie haben noch gar wenig Sinn für die geistigen Güter des Heils, darum erscheint ihnen die Geistigkeit Gottes als etwas Ueberflüssiges; ihr Sinn haftet noch vorzugsweise an den zeitlichen Gütern, darum genügt ihnen ein Gott, der sich bloss in diesem Gebiete mächtig erweist. — Die Götter der Heiden werden als concrete Gestaltungen der Naturkräfte gedacht. Als Concentration, Incorporation oder Repräsentation solcher Naturkräfte werden daher solche Naturgegenstände angesehen, in welchen die bezügliche Kraft mit besondrer Energie sich vorhanden zeigt. Da es sich mehr um physische als um geistige Kräfte handelt, so sind es vornehmlich Gestaltungen der (Pflanzen- und) Thierwelt, welche in den Kreis dieser Vergottung hineingezogen werden. Unmittelbarer und sinnlicher ist der Naturdienst da, wo er diese Naturgegenstände in wirklichen (lebendigen) Exemplaren zu Objecten des Gottesdienstes macht; — geistiger schon und idealer ist er, wenn er sie in idealen Abbildungen hinstellt, und so die Idee der Incarnation der Gottheit in Naturgegenständen zur Idee der Repräsentation derselben erhebt und dadurch der Symbolik den Weg bahnte. Die letztere (edlere) Form des Naturdienstes ist es, welche Israel sich erwählt. S. unten Erl. 4.

3. Die Verfertigung des goldenen Kalbes wird Vs. 4 so beschrieben: „Und er nahm (die goldenen Ohrringe) aus ihrer Hand, וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט, und er machte es zu einem gegossenen Kalbe.“ Die Worte ויצר אתו בחרט werden auf die mannigfachste Weise übersetzt und gedeutet. Das Wort חֶרֶט (a rad. חרט = *χαράττω*, kratzen, eingraben, aushöhlen) kommt nur noch Jes. 8, 1 vor und hier bezeichnet es ohne Zweifel einen Griffel zum Schreiben (zum Eingraben der Schrift). Von daher entlehnt man den verwandten Begriff des Meissels und übersetzt: Er bildete (a r. צור cf. 1 Kön. 7, 15) es (sc. das Kalb) mit einem Meissel. Allein diese Deutung ist sowohl sprachlich als sachlich unzulässig; — sprachlich, da das אתו nur auf ein Voranstehendes, (das goldene Geschmeide) nicht aber auf das erst später genannte Kalb bezogen werden kann; und sachlich, da das Kalb ausdrücklich als Gussarbeit bezeichnet wird, und zur feinern Ausarbeitung des Gusswerkes die Feile und nicht der Meissel gehört. J. D. Michaelis übersetzt: er bildete es mit dem Griffel, d. h. er machte mit dem Griffel eine Zeichnung davon; — ähnlich M. Baumgarten: Er bildete es mit dem Meissel, d. h. er machte ein hölzernes Modell behufs des Gusses. Noch Andre vindiciren dem Worte חֶרֶט selbst die Bedeutung eines Modells (so die beiden Araber, Erpenius, Aben-Esra, J. D. Michaelis in den Supplem. u. A.). Alle diese und noch andre Deutungen (s. bei Rosenmüller in den Scholien) sind aber so gezwungen, dass man sich schwerlich dadurch befriedigt fühlen wird. Am natürlichsten erscheint noch immer die Uebersetzung Jonathan's, der Bochart (Hieroz. ed. Rosenm. I, 334), Schröder, Rosenmüller etc. beigestimmt haben. Jonathan nimmt nämlich חֶרֶט hier in dem Sinne von חֲרִיט (= Ausgehöhltes, Tasche, Beutel) und führt das וַיָּצַר auf צרר (= binden, zusammenbinden) zurück: „Und er band d. h. sammelte es in eine Tasche.“ Ganz in derselben Weise wird von dem Knaben des Elisa 2 Kön. 5, 23 gesagt: Und er band (וַיָּצַר) die beiden Talente in zwei Beutel (חֲרִיטִים).

4. Ueber den israelitischen **Kälberdienst** vgl. Bochart (Hieroz. I, 339ff ed. Rosenm.), Selden syntagma I, 4, Hengstenberg, Beitr. II, 155ff. — Das Kalb (bald als Stier, bald als Kuh) hat von jeher und mit grösster Uebereinstimmung im Naturdienste als Idol oder Symbol der zeugenden (oder empfangenden und gebärenden) Naturkraft gegolten. Dass Israel diese Anschauung sich in Aegypten angeeignet, und dass somit der israelitische Kälberdienst ein Ableger des ägyptischen sei, hat in neuerer Zeit Vatke (Rel. d. A. T. I, 393ff.) zuerst geläugnet und dagegen behauptet, der Kälberdienst sei als uralte kanaanitische Symbolik die älteste historisch begründete Form der israelitischen Volksreligion, die bis zur Trennung der beiden Reiche unter Jerobeam allgemein verbreitet gewesen und nach der Trennung im Reiche Ephraim bis zu dessen Untergange in Geltung geblieben. Vgl. dagegen Hengstenberg l. c. Als Hauptgrund für diese Behauptung führt Vatke an: In Aegypten seien bloss lebendige Thiere für heilig gehalten, Thierbilder aber in der Regel nur als Masken oder in Compositionen angebracht worden. Diesen aus der Luft gegriffenen Grund widerlegt aber schon hinlänglich die Autorität des Mela I, 9 § 7: Colunt effigies multorum animalium atque ipsa magis animalia, und des Strabo XVII p. 805, wo er von den ägyptischen Tempeln sagt, dass wo Bilder in ihnen gewesen, da hätten diese nicht Menschen- sondern Thiergestalt. Vgl. auch Herod. II, 129ff. u. Plut. de Is. et Osir. II. p. 366 und dazu Hengstenberg l. c. — Für die Zurückführung des israelitischen Kälberdienstes auf ägyptischen zeugen ausdrücklich Jos. 24, 14; Ezech. 20, 7. 8; 23, 3. 8. Auch ist, worauf Hengstenberg aufmerksam macht, die Uebereinstimmung der ägyptischen Festfeier (Herod. II, 60) mit der Exod. 32 geschilderten auffallend genug: *αἱ μέν τινες*

τῶν γυναικῶν κρόταλα ἔχουσαι κροταλίζουσι, οἱ δὲ αὐλέουσι. αἱ δὲ λοιπαὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες ἀείδουσι καὶ τὰς χεῖρας κροτέουσι. Vgl. noch Herod. III, 27.

Dass die Molochsjäger (Daumer und Ghillany ll. cc. in Bd. I § 15, 4) auch hier wieder Molochsdienst wittern, versteht sich von selbst. Die 3000 Mann, die durch Levi's Schwert fallen, sind in ganz anderm Sinne Opfer des Naturdienstes, als die verfälschende Urkunde es darstellt. Sie sind nämlich von Moseh, der ebenso wie schon Abraham ein eifriger Molochsdiener war, dem Molochsbilde, welches Aharon errichtet hatte, zur Feier der Gesetzgebung und zur Besiegelung des Bundes mit Moloch-Jehovah, geopfert worden!!

Charakteristisch für die tendenzsüchtige Historiographie des Josephus ist es, dass er in seiner Archäologie die Geschichte vom goldenen Kalbe gänzlich ignorirt; und dagegen (III, 5, 8) das Volk vor Freude jubeln lässt (χαρᾶς δ' ἐνέπλησε τὴν στρατιὰν ἐπιφανείς), als Moseh nach 40 Tagen endlich vom Berge zurückkehrt.

5. Bei der Verhandlung Jehovah's mit Moseh auf dem Berge kann zunächst Jehovah's Verfahren befremdlich erscheinen. Der Hauptgesichtspunct dabei ist ohne Zweifel der der Versuchung Moseh's in seinem Mittlerberufe, nicht damit Jehovah erfahre, ob Moseh in der Versuchung bestehen werde, als ob Er das nicht schon vorher gewusst habe, sondern, damit Moseh Anlass und Gelegenheit erhalte, seinen Beruf in eigener freier Selbstbestimmung zu entfalten. War die Drohung, Israel um seiner Missethat willen zu vertilgen, und das Anerbieten, Moseh zum grossen Volke zu machen, d. h. alle Verheissungen der Väter auf ihn allein und ausschliesslich zu übertragen, darauf berechnet, Moseh auf die Probe zu stellen, ob er der Grösse des Abfalls im Volke, der Macht des verzehrenden Zornes Gottes und der Fülle seiner Anerbietungen gegenüber noch den Muth und die Freudigkeit habe, sein Mittleramt geltend zu machen, — und lag es im Willen Jehovah's, dass Moseh sich in dieser Probe bewähre, so war aber, könnte es scheinen, weder die Drohung noch das Anerbieten ernst gemeint, Beides erscheint dann illusorisch, und wie alles Illusorische Gottes unwürdig. Allein der Schein besteht nur so lange, als man vergisst, dass Gerechtigkeit und Gnade in Gott einander nicht widerstreiten und einander nicht beeinträchtigen können, weil in dem Einigen, Heiligen und Vollkommnen beide ewiglich und wesentlich Eins und einig sind, verschieden aber nur für die menschliche Auffassung, die die einzelnen Seiten des Vielseitigen isoliren muss, um sie zu erfassen.

In Jehovah war der Zorn, der das abtrünnige Volk vertilgen wollte, ebenso wahr, ernst und lebendig, als die Macht der Liebe, die es trotz des Abfalls noch gerettet sehen wollte. Geeint aber waren beide in dem ewigen Rathschlusse des Heils, der ein Ausfluss beider war; denn in ihm war der Zorn versöhnt durch die Liebe, und die Liebe geheiligt durch den Zorn. Geeint waren Zorn und Liebe im Heilsrathschlusse, aber nicht aufgehoben. Weil sie nun beide noch gleich sehr in absoluter Fülle und Energie vorhanden sind, muss auch der Mensch beide gleich sehr erkennen und schmecken lernen, und damit er dies könne, müssen sie beide für ihn auseinander treten, d. h. vereinzelt auf ihn einwirken. Wie Gottes Heilsrathschluss das Product der Einheit von Zorn und Liebe ist, so kann auch das Heilsbewusstsein des Menschen nur aus der Erfahrung der göttlichen Zornes- und Liebesgluth sich bilden. Obwohl Beides in Gott Eins und ewig ist; so muss es doch für den Menschen, der in der Zeit lebt, auch der Zeit nach auseinander treten und nach einander sich ihm kund thun. In diesem Auseinandertreten ist natürlich und nothwendig der Zorn und die Zorneserfahrung das Erste, weil die Sünde der Anstoss zu der ganzen Bewegung war. Erst aus der Zor-

neserfahrung geht das Bedürfniss und die Sehnsucht nach Gnade hervor, und erst in dem Bedürfniss der Gnade ist die Stätte für die Erfahrung der Gnade bereitet.

Beides, Zorn und Gnade, tritt zuerst für Moseh, den Mittler zwischen dem sündigen Volke und dem heiligen Gott, auseinander. Der Zorn über des Volkes Sünde wird ihm kund, damit er ihn, an seinen Mittlerberuf gemahnt, versöhne und dadurch der Kundgebung der Gnade Bahn breche. „Lass mich, spricht der Zorn, dass ich sie vertilge, so will ich dich zum grossen Volke machen.“ Das ist nicht Schein und Vorwand, sondern vollkommen Ernst und Wahrheit, aber nur von einer Seite des göttlichen Wesens her, von der Seite des Zornes über die Sünde. Die andre, nicht minder mächtige Seite des einigen göttlichen Wesens, die Liebe, schweigt noch, um erst dann hervorzutreten, wenn der Zorn das Seinige gewirkt hat. Aber dass der Zorn auch in dieser Isolirung sich gebunden weiss, verräth sich schon in dem: „Lass mich.“ Er kann nicht ohne Weitres zufahren, denn durch seine Einigung mit der Liebe, deren Product der Heilsrath ist, sind ihm eben durch diesen Heilsrath Schranken gezogen. Der Heilsrath, oder Moseh, der Mittler desselben, steht zwischen dem göttlichen Zorne und der menschlichen Sünde.

Moseh war in diesem Falle der einzige Gerechte unter den vielen Ungerechten. Ihn kann daher der Zorn nicht treffen. Wird dem Zorne freier Lauf gelassen, so muss er allein verschont bleiben, und mit ihm ein neuer Anfang gesetzt werden, wie mit Abraham. Die Entwicklung wird dann rückgängig gemacht, und Moseh tritt auf denselben Standpunct zurück, auf dem Abraham stand. Darauf weisen die Worte hin: „so will ich dich zum grossen Volke machen.“ Aber nur die abstracte, nicht die concrete Möglichkeit, dass es dazu hätte kommen können, darf zugegeben werden. Wäre Moseh dem Zorne Gottes, dem er als Mittler widerstehen und den er durch Fürbitte und Vorhalten des Heilsrathes überwinden sollte, gewichen, so würde er damit allerdings seine Unfähigkeit zu dem hohen Mittleramte, das ihm anvertraut war, dargethan haben; aber es hätte sich dann auch herausgestellt, dass Jehovah einen Fehlgriff in seiner Bestallung zum Mittler gethan, einen Fehlgriff, der, da vorläufig Moseh noch Ein und Alles war, den ganzen Heilsrath bedroht hätte. Ein solcher Fehlgriff ist aber bei Gott nicht denkbar, folglich war auch ein Verkennen und Versäumen des Berufes von Seiten Moseh's nicht denkbar, und zwar darum nicht, weil Gott, als er ihm das Amt anvertraute, vorherwusste, dass er es ausführen werde. Somit stellt sich heraus, dass das Wort: „Lass mich, so will ich dich zum grossen Volke machen“, nur Mittel war, nicht Zweck, dass es nach Gottes Willen nur dazu dienen sollte, und nach Moseh's freiem Seelenzustande nur dazu dienen konnte, jene herrliche Entfaltung seines Mittlerberufes zu veranlassen, die dadurch zur Erscheinung kam.

Die Kundgebung des Zornes an Moseh hat an ihm gewirkt, was sie wirken sollte: er lässt nicht, er hält vielmehr Gott seinen eigenen Heilswillen, seine eigenen Heilsverheissungen, seine eigene Heilsehre entgegen. Wie Jakob kämpft und ringt er mit dem Zorne Jehovah's, mit Jakob spricht er: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn, und wie Jakob trägt auch er den Sieg davon und geht als ein zweiter Israel aus dem Kampfe hervor (vgl. Bd. I § 80, 4), denn „Jehovah liess sich gereuen des Uebels, das er geredet hatte seinem Volke zu thun (Vs. 14).“

Mit dieser Versicherung, dass Jehovah in Folge der Fürbitte Moseh's sogleich abgelassen habe von der Geltendmachung seines Zornes, scheint es nun aber in Widerspruch zu stehen, wenn wir im Folgenden (K. 32, 30 ff.) erfahren, dass Moseh noch immer ungewiss und bekümmert ist, ob es ihm gelingen werde, Gottes Zorn zu versöh-

nen; und dass Jehovah noch immerfort zürnt, und nur allmälig der Zornesrath dem Gnadenrathe weicht. Diese Schwierigkeit entsteht und besteht aber nur, wenn wir es ausser Acht lassen, dass Vs. 14 nicht Worte Gottes sind, sondern Worte des Referenten, mit welchen derselbe den Leser benachrichtigt, dass Moseh's Fürbitte nicht ohne Erfolg geblieben ist. Moseh selbst erhält jetzt noch keine Antwort auf seine Fürbitte, noch keine Zusichrung der Vergebung.

6. Durch Moseh's Feuereifer und durch sein entschiedenes Auftreten fühlt sich das Volk in seinem bösen Gewissen dermaassen betroffen und gebunden, dass es ihn gewähren lässt und auch seinen Anstalten zur Vernichtung des neuen Götzen kein Hinderniss entgegensetzt. Wie Moseh das goldene Kalb **mit Feuer verbrennen** (שׂרף) und in Staub zermalmen (zermahlen, טחן) und dann dem Volke mit dem Wasser des Horebbaches zu trinken geben konnte (Exod. 32, 20, vgl. Deut. 9, 21), ist allerdings ein noch ungelöstes Räthsel. Versteht man dies so, dass er durch das Feuer die Gestalt des Kalbes zerstört, dann den Stoff desselben (etwa durch Feilen) in Staub zermalmt und diesen auf den Bach des Horeb gestäubt habe, so ist der Hergang zwar ein einfacher, natürlicher und begreiflicher, die Beschreibung desselben aber freilich eine ziemlich unklare und ungenaue. Dennoch möchten wir diese Auffassung nicht für unbedingt verwerflich halten. Zunächst kam es darauf an, die Gestalt des Götzen zu vernichten, denn nur in der Gestalt bestand das Götzenhafte. Dies kann als ein Verbrennen bezeichnet werden, weil es wirklich ein Vernichten durch Feuer war. Weiteres mag Moseh anfangs nicht beabsichtigt haben; erst als dies geschehen war, mag sich ihm die Nothwendigkeit herausgestellt haben, auch den Stoff, als das Mittel zur Sünde, zu vernichten. Der Goldstaub wird freilich, sobald er auf den Bach gestreut wurde, sofort zu Boden gesunken sein. Aber dabei kann immer das „Er streute (es) aufs Wasser und liess (es) die Kinder Israel trinken“ bestehen. Denn es kam, bei der unzweifelhaft symbolischen Bedeutung dieser Handlung, darauf an, dass der Fluch und die Unreinheit, die an dem zur Sünde missbrauchten Golde haftete, mit dem Wasser verbunden wurde, und durch das Wasser in ihre Eingeweide überging, — nicht aber darauf, dass das Gold selbst von ihnen mit getrunken wurde. Dass diese Deutung nicht alles Befremdliche beseitigt, soll nicht geläugnet werden. Und so wäre es doch immer noch zu bedenken, ob nicht die Annahme vorzuziehen sei, dass den alten Aegyptern, und vermittelst seiner ägyptischen Bildung auch Moseh, ein chemisches Verfahren, das Gold zu calciniren d. h. unter Anwendung der Glühhitze in zerreiblichen Metallkalk oder Metalloxyd zu verwandeln, oder etwas Derartiges bekannt gewesen sei. In keinem Falle aber würden wir der so unnatürlichen Erklärung Baumgarten's (I, 1 p. 105) zustimmen können: „Da es kein natürliches Mittel, das Gold zu calciniren giebt, so müssen wir uns das elementarische Feuer durch die Gluth des göttlichen Eifers in Mose wunderbar erhöht denken. Es ist ein Analogon desjenigen Feuers, welches am Tage des göttlichen Zornes die Elemente der Welt zerschmelzen wird (s. 2 Petr. 3, 10).“ — Winer (Reallex. I, 645) meint, die Hauptschwierigkeit liege in dem Ausdrucke וַיִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ, der zu keiner chemischen Zersetzung, auch nicht zum Verkalken des Goldes passe, aber ebenso wenig an ein blosses Schmelzen des Goldes denken lasse. „Es wird also wohl die unrichtige Ansicht, oder mindestens unrichtige Ausdrucksweise eines nicht sachkundigen Referenten übrig bleiben.“ Wir können dieser Auskunft nicht beistimmen. Zwar dass שׂרף nicht der eigentliche Ausdruck für das Schmelzen der Metalle ist, steht fest, aber es kam auch hier, wie wir oben sahen, nicht auf das Schmelzen des Stoffes, sondern auf das Vertilgen der Gestalt des Kalbes an. Kannte aber das ägyptische Alterthum das Calci-

niren der Metalle, so finden wir in der That keine Schwierigkeit in der Annahme, dass שׂרף auch als terminus technicus zur Bezeichnung des Calcinationsprocesses gegolten habe. Es ist bekannt, wie uneigentlich oft die technischen Manipulationen benannt werden; so möchte z. B., um nur Eins anzuführen, unser „Kalk brennen" und „Kalk löschen" kaum eine minder adäquate Bezeichnung sein, als das שׂרף für das Calciniren der Metalle. שׂרף wird auch vom Brennen der Ziegelsteine gebraucht (Gen. 11, 3), wo der eigentliche Begriff des Verbrennens ebenso unanwendbar ist, wie beim שׂרף des Goldes. Der eigentliche, aber erst in den spätern Büchern gebräuchliche Ausdruck für das Schmelzen der Metalle ist das dem שׂרף so nahe verwandte צרף.

3. Mit Beziehung auf das **Strafgericht**, das Moseh veranstaltete (Vs. 27), hat man denselben oft mit dem Vorwurfe unmenschlicher Grausamkeit belastet. Trifft diese Anklage, so trifft sie nicht bloss diese einzelne Thatsache, sondern Geist und Princip der ganzen Gesetzgebung und alle Geschichte und Entwicklung, die von ihr normirt ist. Die Gesetzgebung stellt jeden Abfall von Jehovah, jede Art des Götzendienstes und jede Hingabe an heidnischen Aberglauben unter den Gesichtspunct eines todeswürdigen Verbrechens. Kann aber die Gesetzgebung wegen solcher Strenge gerechtfertigt werden, so auch der Befehl Moseh's, der nur ein ihrem Geiste adäquater Ausfluss derselben ist. Gerechtfertigt aber ist diese Strenge, weil sie durch die eigenthümliche Stellung und den besondern Charakter der alttestamentlichen Theokratie geboten und bedingt war. Geboten war sie zunächst schon dadurch, dass der Gott Israels auch der König Israels war. Jede frevelhafte Missachtung oder Verletzung der Würde Jehovah's als des alleinigen Gottes in Israel ist zugleich auch ein Frevel gegen die Alleinherrschaft des Königs Jehovah, jedes religiöse Verbrechen zugleich ein staatliches Verbrechen. Wo Gottesdienst und Unterthanentreue, wo Kirche und Staat, Religion und Politik zwei verschiedenen, integrirenden, wenn auch in beziehungsreichem Verhältnisse zu einander stehenden Gebieten angehören, da können und müssen auch die beiderseitigen Vergehen aus einander gehalten, verschieden beurtheilt und bestraft werden. Das Staatsverbrechen als eine Verletzung irdischer Ordnung fordert auch irdische Bestrafung, und wenn es ein Kapitalverbrechen ist, das den Bestand des Staates selbst bedroht (ein Majestätsverbrechen), absoluten Ausschluss aus der Staatsgemeinschaft, d. h. Todesstrafe. Die religiöse Verirrung aber als Sünde gegen Gott muss auch dem Gerichte Gottes überlassen, und insofern sie den Bestand der religiösen Gemeinschaft (der Kirche) bedroht, mit dem Ausschluss aus dieser Gemeinschaft bestraft werden. Wo aber Kirche und Staat, wie in der Theokratie identisch sind, da wird der absolute Ausschluss aus der religiösen Gemeinschaft auch eo ipso zum absoluten Ausschluss aus der staatlichen Gemeinschaft, d. h. zur Todesstrafe. Von diesem Gesichtspuncte aus musste der Kälberdienst Israels als ein Majestätsverbrechen gegen den Gottkönig in Israel angesehen und bestraft werden; das Majestätsverbrechen ist aber zu allen Zeiten mit dem Tode bestraft worden. — Zweitens war die Strenge und Ausschliesslichkeit, die man an den alttestamentlichen Institutionen tadelt, gefordert durch den Charakter und Zweck der alttestamentlichen Heilsanbahnung. Diese hatte einen streng gesetzlichen Charakter, und musste streng gesetzlich gewahrt werden, denn das Gesetz hatte, nach dem Ausspruche des Apostels, die Aufgabe, ein Zuchtmeister auf Christum zu sein, wie später (Bd. III) näher zu begründen und auszuführen sein wird. — Drittens lag diese Rücksichtslosigkeit im Geist und Charakter des gesammten Alterthums; sie musste in ihm liegen, weil das, was allein sie innerlich zu überwinden vermochte, das Christenthum, noch nicht da war. Lag aber im Geiste der Zeit eine solche Rücksichtslosigkeit, so war sie auch ein Bedürfniss der Zeit. Er-

schien sie als Ausfluss des Zeitgeistes Allen natürlich, wurde sie also von Allen erwartet, so musste sie zur Aufrechterhaltung der Ordnung und zur Normirung der Entwicklung Allen entgegentreten. Die alttestamentliche Gesetzgebung, die von allem geschichtswidrigen, von der Wirklichkeit abstrahirenden Idealisiren so fern wie möglich war, nahm die Verhältnisse und musste sie nehmen, wie sie waren, denn sie wollte ihre Institutionen nicht in die Luftigkeit idealisirter Zustände, sondern auf den festen Boden der concreten Wirklichkeit gründen und erbauen.

Rechtfertigt sich aus den voranstehenden Betrachtungen das strenge Verfahren Moseh's im Allgemeinen, so hat die Strenge und Rücksichtslosigkeit, mit der er auftrat, doch in der That auch eine Seite der Milde und Rücksicht an sich, die bei jenem Vorwurf gänzlich ignorirt wird. Sein Auftreten ist nämlich der Art, dass es einem Jeden Gelegenheit und Raum gewährt, dem Gerichte zu entrinnen, ehe die Ausführung des Gerichtes eintritt. Die Kinder Levi wenigstens retteten sich vor dem Gerichte, und der Hafen der Rettung, der ihnen offen stand, stand Allen offen. Denn es ist nirgends gesagt, und es ist eine völlig unbegründete Voraussetzung, dass die Kinder Levi sich der Einführung des Kälberdienstes widersetzt oder an dessen Ausübung nicht Theil genommen hätten. Wenn Moseh ins Lager hineinrief: „Her zu mir, wer dem HErrn angehört!“ (מִי לַיהוָה אֵלָי), so sagte er das nicht bloss zu den Leviten, sondern zu allem Volke. Er rief damit nicht diejenigen herbei, die sich frei erhalten hatten von der Sünde des Kälberdienstes, denn Solche waren gar nicht da, sondern diejenigen, die jetzt, nach ihrem Abfall von Jehovah, wieder zu Jehovah zurückkehren wollten. Er bot also durch dies Wort Allen ohne Unterschied Amnestie an, und die seiner Auffordrung nicht Folge leisten wollten, bezeugten damit, dass sie auch jetzt noch unbussfertig bei ihrem selbsterwählten Gottesdienst beharren wollten, dass sie die dargebotene Amnestie verschmähten und verachteten. So machten sie sich doppelt des Todes würdig.

Das Verfahren Moseh's hat aber auch im Speciellen noch Anstoss erregende Seiten. Dahin gehört erstens, dass Alles Volk, welches sich auf seinen Ruf nicht um ihn sammelte, in gleicher (doppelter) Schuld befangen war, und doch die Strafe nicht Alle traf, sondern nur dreitausend Mann aus ihnen; dass die Auswahl der zu Tödtenden, wenn einmal nicht Alle ohne Ausnahme getödtet werden sollten und konnten, nicht nach richterlicher Abwägung der Schuld vorgenommen wurde, sondern dem Zufall, wen gerade das Schwert der Rächenden treffen werde, überlassen blieb. Allein auch dies Verfahren war ein nothwendiges. Die Schuld war wesentlich bei Allen gleich, und doch sollten und konnten aus naheliegenden Rücksichten nicht Alle, sondern nur ein Theil als Repräsentanten Aller und Träger der Gesammtschuld hingerichtet werden. Unter solchen Umständen hat das Alterthum stets eine Decimation angeordnet. Es überliess die Auswahl dem Zufall oder dem Loose, d. h. den Göttern; so auch hier Moseh, nur mit dem Unterschiede, dass er den Zufall als in der Hand des lebendigen Gottes liegend wusste. Es geschah hier durch das Schwert der Leviten im göttlichen Auftrage, was später zu Tabeerah (Num. 11, 3) und bei ähnlichen Strafgerichten unmittelbar durch die Hand Gottes geschah. Auch dort schien die Seuche bloss vom Zufall geleitet, in dem sie bald diesen, bald jenen ergriff, und doch war es gewiss nicht der blosse Zufall, der hier waltete, sondern die Hand Gottes, ohne dessen Willen kein Haar vom Scheitel des Menschen herabfällt. Dies führt uns zu dem zweiten speciellen Anstoss, den Moseh's Verfahren erregen kann. Er besteht darin, dass Moseh den Leviten, die, wenn auch amnestirt, doch immer Mit- und Gleichschuldige waren, die Rache an den Uebelthätern anbefahl, dass er alle Rücksichten der Freundschaft, Verwandtschaft und Humanität ausser Augen

zu setzen scheint, indem er die Amnestirung der Leviten von diesem blutigen, ihrem menschlichen Gefühle widerstrebenden Acte des Gehorsams abhängig macht. Das Alles hätte freilich umgangen werden können, wenn Gott selbst durch seinen Würgengel das Strafgericht ausgeführt hätte. Aber wie später nicht Gott selbst die Ausführung seines Gerichtes bei der Ausrottung der Kanaaniter in die Hand nimmt, sondern sie Israel anbefiehlt, damit Israel einen tiefen und bleibenden Eindruck davontrage, wie strenge und rücksichtslos das Gericht über ein Volk ergeht, in welchem das Maass der Missethat voll geworden ist, damit es thatsächlich bezeuge, ein gleiches Gericht über sich selbst zu verdienen und zu erwarten, wenn es in gleiche Schuld sich stürze; — ebenso und ebendarum soll auch das bussfertige Israel die Strafe an dem unbussfertigen Israel ausrichten: es soll ihm seine eigene Schuld, die ihm erlassen ist, und die Gnade, die ihm um seiner Busse willen zu Theil geworden, in ihrer ganzen Grösse und Tiefe zur Warnung für die Zukunft eingeprägt werden. Gegen solche Rücksichten und Absichten müssen die Rücksichten der Sentimentalität zurücktreten, wie denn Sentimentalität überhaupt nicht am Platze ist, wo der furchtbare Ernst der Gerichte Gottes über den unbussfertigen Sünder ergeht.

Die Vulgata macht auf eigene Hand aus den 3000, welche nach der Urkunde an diesem Tage fallen, 23,000 Mann. Wahrscheinlich hatte diese Verschlimmbesserung des Textes ihren Ausgangspunct in Num. 3, 43, demzufolge die Zahl der Kinder Levi sich auf nahe 23,000 Mann belief. Der Verschlimmbesserer meinte wohl, ein Jeder der 22,273 Leviten müsse doch seinen Mann gefunden haben. Allein zunächst ist dabei übersehen, dass in Num. 3, 43 auch alle Kinder von einem Monat und darüber und ebenso alle zu solchem blutigen Werke wenig geeigneten Greise mitgezählt sind. Dann aber ist die ganze Anschauung des Vorganges, die dieser Conjectur zu Grunde liegt, eine verkehrte. Der Text sagt nicht, dass auf den Ruf Moseh's „Her zu mir!“ sich bloss und nur Leviten um ihn sammelten. Es folgten seinem Rufe ohne Zweifel auch aus den übrigen Stämmen Manche; aber der Referent hatte bei diesen nicht das besondre Interesse, sie speciell namhaft zu machen, welches nach Vs. 29 bei den Leviten für ihn obwaltete. Allerdings liegt aber in seinem Berichte das ausgesprochen, dass der Stamm Levi sich hier vor allen Stämmen auszeichnete, dass dieser Stamm sich solidarisch der Busse und dem Gehorsam fügte, während die Umkehrenden aus den andern Stämmen mehr vereinzelt waren. Durch diese Betrachtung mehrt sich aber nur die Schwierigkeit, an der der lat. Uebersetzer Anstoss nahm; sie hebt sich jedoch vollständig, wenn wir uns die Scene in ihrer wahrscheinlichen Entwicklung vorstellig machen. Immerhin handelt es sich hier nur um die Männer, nicht um die Weiber und Kinder, um die Repräsentanten des Volkes nicht um das ganze Volk selbst. Nur mit den Aeltesten und mit den Familienhäuptern als den Willensvertretern des Volkes und der Familien verhandelt Moseh. Sie theilen sich, als Moseh rief: Her zu mir! in zwei Lager, und als er die um ihn sich Sammelnden ausschickte, um zu schlagen, wen sie träfen in der gegenüberstehenden Partei, da kam es doch wahrscheinlich zum Kampfe zwischen beiden Parteien, in welchem auch, ohne dass die Urkunde nöthig hatte, es zu berichten, vielleicht Einzelne aus der Partei Moseh's gefallen sein mögen; der Urkunde genügt es, zu berichten, dass die Männer, die zu Moseh hielten, den vollständigsten Sieg davontrugen, dass der Widerspenstigen dreitausend an jenem Tage ihre Missethat mit dem Tode bezahlten, dass jede Kraft zum fernern Widerstand von ihrer Seite durch diese Niederlage völlig gebrochen wurde.

8. Nach Vs. 29 spricht Moseh zu den Leviten, die seinen Befehl ausgerichtet haben: „Füllet heute eure Hände für Jehovah, denn ein Jeder (אִישׁ) ist in seinem Sohne

und in seinem Bruder, damit ihr heute bringet Segen über euch". Gewöhnlich sieht man (gegen die Ordnung des Textes) diese Worte als früher gesprochen an, und deutet sie: Bringet heute dem Herrn ein wohlgefälliges Opfer des Gehorsams, ein Jeder gegen seinen Sohn und Bruder etc. Allein weder lassen die Worte eine solche Deutung zu, noch ist die Annahme, dass sie früher gesprochen seien, zulässig. Das hat auch M. Baumgarten (I, 2 S. 107) richtig erkannt. Aber seine eigene Erklärung kann uns keinen Beifall abgewinnen; ich bin sogar nicht einmal im Stande, sie zu verstehen. — Deutlich ist in Vs. 29 die Aufforderung an die Leviten ausgesprochen, Jehovah und zwar heute noch, ein Opfer darzubringen; die Nothwendigkeit dieses Opfers wird begründet durch das: כִּי אִישׁ בְּבִנְכוֹ וּבְאָחִיו, und sein Zweck wird angegeben in dem: לָתֵת עֲלֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה. Jedes Opfer weist auf Sühne hin, auf Herstellung einer Störung in dem Verhältnisse zwischen Gott und dem Opfernden. Man könnte nun meinen, das hier von den Leviten geforderte Opfer beziehe sich auf ihre Mitschuld am Kälberdienst, aber dann würden die Worte כִּי אִישׁ u. s. w. völlig müssig und unverständlich dastehen. Diese Worte können übersetzt werden: „Denn ein Jeder ist in seinem Sohn und Bruder", oder was uns natürlicher und verständlicher erscheint: „Denn ein Jeder (von Euch) war gegen seinen Sohn und Bruder". In beiden Fällen aber weisen sie darauf hin, dass in dem rücksichtslosen Auftreten der Leviten gegen die eigenen Blutsverwandten die Störung liegt, welche das Opfer hier nöthig macht. Zwar ist die That der Leviten eine That des Gehorsams gegen Gottes Willen, eine That zur Wiederherstellung der geschändeten Ehre Jehovah's gewesen. Aber sie hat doch auch einen Riss in die Einheit der Gemeinde gebracht, hat diejenigen, die durch Bande des Blutes verbunden waren, feindselig gegeneinander gekehrt. Das ist eine Störung eines natürlichen, gottgeordneten Verhältnisses, zwar zur Aufhebung einer viel grössern Störung, zur Wiederherstellung eines unendlich wichtigern und höhern Verhältnisses, — aber doch immer eine Störung, die Gewissensscrupel auf der einen, wie Bitterkeit auf der andern Seite zurücklassen konnte. Und zur Aufhebung dieser Störung, scheint uns, sollten die Leviten ihre Hände füllen, d. h. Opfer darbingen.

Wir halten es also für ein Missverständniss, wenn man gemeint hat, Moseh fordre hier die Leviten auf, „sich selbst zum Priesterthum zu weihen". Zwar weiss Moseh aus göttlicher Weisung (Ex. 28, 41; 29, 9) bereits, dass Aharon und seine Söhne zum Priesterthum bestimmt sind, aber das geht nur die Familie Aharons an, und hat mit dem Gesammtstamme der Leviten nichts zu thun. Die Leviten, die nicht zum Priesterthum bestimmt waren, konnten auch hier weder durch Moseh, noch durch eigene Selbstbestimmung dazu bestimmt werden. Dennoch steht allerdings die That des Stammes Levi in Beziehung zu seiner künftigen Bestimmung als κλῆρος Jehovah's, wie das Lied Moseh's (Deut. 33, 9) deutlich hervorhebt. Durch unzeitigen und ungöttlichen Eifer um die Ehre des eigenen Hauses hat sich der Ahnherr des Stammes Levi einen Fluch zugezogen, der noch auf dem Stamme lastet (Gen. 49, 5—7; 34, 25 ff.); durch rechtzeitigen und heiligen Eifer für die Ehre des Hauses Gottes haben seine Nachkommen jetzt den Fluch getilgt und in Segen verwandelt. Hatte der Ahnherr durch die Rache an den Sichemiten Wahrheit, Treue und Recht gebrochen aus verkehrter Rücksicht auf Blutsverwandtschaft, so haben seine Nachkommen jetzt durch Rächung Jehovah's an ihren eigenen Blutsverwandten Wahrheit, Recht und Bund gerettet. Darum rühmt Moseh (Deut. 33, 9) von diesem Stamme: „Der da spricht von seinem Vater und von seiner Mutter: Ich sah sie nicht, der seinen Bruder nicht kennet und von seinen Söhnen nichts weiss." Die Gesinnung, welche Levi hier an den Tag legte, und in schwerem Gehorsam bewährte, näm-

lich Vater und Mutter, Freund und Bruder gering zu achten gegen Jehovah, diese Gesinnung war es, welche den Stamm Levi vor allen andern Stämmen befähigte zum Dienste im Hause Jehovah, welche ihn würdig machte, zum Loos und Erbtheil Jehovah's auserkoren zu werden (vgl. Deut. 33, 9. 10). — Die Auffordrung Moseh's an die sich um ihn sammelnden Leviten, Jehovah's Ehre an den Widerspänstigen zu rächen, war eine Versuchung, an der offenbar werden sollte, ob sie zu ihrem künftigen Berufe, der ganz und gar im Dienste Jehovah aufgehen sollte, taugten.

Verhandlungen zur Wiederherstellung des gebrochenen Bundes.

§ 51. (Exod. 32, 30 — 33, 11.) — Gleich auf die erste Kunde von dem Abfall des Volkes (32, 7. 8) und gleich bei der ersten Androhung der Verwerfung desselben (32, 9. 10) hatte Moseh die ganze Macht seines Mittleramtes aufgeboten, um Jehovah's gerechten Zorn zu versöhnen und das Urtheil der Verwerfung von seinem Volke abzuwenden. Und diese Mittlerthätigkeit war nicht ohne Erfolg, aber der Erfolg war Moseh damals noch verborgen geblieben. Er soll erst hinabsteigen und mit eigenen Augen den Gräuel sehen, den das Volk da unten am Berge angerichtet hat; er soll erst die Grösse ihres Verbrechens erkennen, um darnach bemessen zu können, wie Grosses und Schweres er erbeten, und wie gross und tief die göttliche Gnade ist, wenn sie seiner Fürbitte Gehör giebt. Ferner, da Moseh als Mittler nicht bloss des Volkes Vertreter vor Gott, sondern auch Gottes Vertreter vor dem Volke ist, so muss er mit gleichem Eifer und Nachdruck, wie er des Volkes Heil vor Jehovah vertritt, auch Jehovah's Ehre vor dem Volke vertreten haben, ehe seine Mittlerthätigkeit vor Gott mit Erfolg gekrönt werden kann. Beide Seiten seiner Mittlerthätigkeit sind Correlata, beide stehen und fallen mit einander. Der Eifer, mit welchem er für das Volk bei Jehovah eingetreten ist, giebt ihm das Recht und die Pflicht zu dem Feuereifer, mit welchem er am Volke die geschändete Ehre Jehovah's straft und rächt, und umgekehrt giebt die Bethätigung seines Mittlerzornes am Volke auch der Dringlichkeit seines Mittlerflehens vor Jehovah wieder neue Berechtigung und neue Kraft. Endlich soll auch im Volke selbst erst Reue und Busse sich kund geben, ehe Gnade und Vergebung zugesagt wird. —

In seiner Bekümmerniss, ob die Sünde des Volkes, die er jetzt in ihrem ganzen Umfange erkannt hat, überhaupt noch sühnungsfähig sei, steigt Moseh am folgenden Morgen auf den Berg. „Ach! das Volk, spricht er zu Jehovah, hat eine grosse Sünde gesündigt. Aber möchtest Du ihre Sünde verzeihen! wo nicht, so tilge mich aus Deinem Buche, das Du geschrieben hast!“[1]) Nun erhält er die erste Antwort auf seine mitt-

lerische Fürbitte. Der Zorn Gottes ist so weit überwunden, dass die anfängliche Drohung, das Volk auf einmal ganz und gar zu vertilgen, zurücktritt. Das Volk als Volk soll auch ferner noch bestehen und Träger der Verheissung bleiben, Moseh soll nach wie vor das Volk nach Kanaan führen, und Jehovah will einen Engel vor ihnen hersenden, um, wie vordem verheissen war (Exod. 23, 20 ff.), alle Kanaaniter aus dem Lande zu vertreiben. Aber diese erneuerten Zugeständnisse sind in gar strenge Worte eingefasst. Denn erstens soll zwar das Volk als Gattungsbegriff verschont werden, aber die einzelnen Individuen, aus denen es besteht, sollen ihrer Strafe nicht entgehen, denn Jehovah spricht: „Aber zur Zeit meiner Ahndung will ich ahnden ihre Sünde“ [2]). Zweitens kündigt ihnen Jehovah an, dass Er zwar einen Engel vor ihnen hersenden werde, der ihnen den Weg zur Besitznahme des verheissenen Landes bahne, dass Er selbst aber nicht mehr in ihrer Mitte hinaufziehen wolle [3]), „denn ein halsstarrig Volk bist du, damit Ich dich nicht vertilge unterwegs.“ Als das Volk diese böse Rede hörte, trauerte es und Keiner legte seinen Schmuck an. Das war das erste Zeugniss aufrichtiger und freiwilliger Busse im Volke. Und es bleibt nicht unbeachtet. Ein neuer Hoffnungsstrahl bricht hervor aus dem Worte Jehovah's: „Lege allen Schmuck von dir, so will Ich sehen, was Ich dir thue.“

Aber noch besteht das Urtheil, dass Jehovah nicht in der Mitte des abgefallenen Volkes wohnen will. Darum nimmt Moseh sein Zelt, schlägt es auf ausserhalb des Lagers, und nennt es das Zelt der Zusammenkunft (אֹהֶל מוֹעֵד, L. Stiftshütte). Zwar hat Moseh vor dem Abfalle des Volkes den Auftrag erhalten, ein Zelt der Zusammenkunft zum Behufe des Wohnens Gottes mitten unter dem Volke zu machen (Ex. 25, 9), — nach dem Vorbilde, das ihm auf dem Berge gezeigt wurde; aber jetzt ist es am wenigsten an der Zeit, diesen Auftrag auszurichten. Da aber die Verhandlungen zur Wiedererneuerung des gebrochenen Bundes wieder aufgenommen und nicht ohne Aussicht auf Erfolg geblieben sind, so errichtet Moseh ein interimistisches Zelt der Zusammenkunft, ein Surrogat für das eigentliche Heiligthum, bis dieses selbst errichtet werden könne. Und Jehovah bekannte sich zu dieser Einrichtung, denn wenn Moseh zum Zelte kam, so stieg die Wolkensäule hernieder (vom Berge) und stand in der Thür des Zeltes, und Jehovah redete mit Moseh, von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann redet mit seinem Freunde [4]). Das Volk aber giebt ein neues Zeugniss von der Aufrichtigkeit seiner Busse, indem es sich willig in diese Zucht und Demüthigung schickt. Wer aus ihm Jehovah zu fragen hatte, ging hinaus zum Zelte, um durch Moseh's Vermittelung Antwort zu erhalten. Wenn aber Moseh hinausging zum Zelte, trat ein

Jeglicher in die Thür seiner Hütte und blickte ihm ehrerbietig nach, und verneigte sich vor dem Zeichen der göttlichen Gegenwart (der Wolkensäule), das herniederstieg, um mit Moseh zu reden.

1. Bei dem Worte Moseh's: „Wo nicht, so tilge mich aus Deinem Buche!“ ist allerdings die Sprache des Affectes, die über dem Einen, was gerade die Seele bewegt, sich selbst und die ganze Welt vergisst, mit in Anschlag zu bringen. Es haftet ihm somit zwar der Mangel objectiver Ruhe und Sicherheit, so wie allseitiger und gleichzeitiger Berücksichtigung aller Verhältnisse an, aber desto lebendiger, frischer und unmittelbarer, desto kühner und freier hat sich die Wahrheit, Tiefe und Kraft dieses einen Verhältnisses in ihm entfaltet. Dass Gott nach seiner Gerechtigkeit auf den Wunsch und das Verlangen Moseh's nicht eingehen kann (Vs. 33), ändert und mindert nichts an der subjectiven Wahrheit, Tiefe und Kraft desselben. — Begründet aber war Moseh's Wunsch im Berufe seines Lebens, in seiner Stellung als Führer und Mittler des Volkes. In diesem Beruf leibt und lebt er so sehr, dass sein ganzes Denken und Dichten, sein Hoffen und Sehnen in ihm aufgegangen ist. Mit diesem Berufe ist sein ganzes Sein und Leben so innig verwachsen und verschmolzen, dass er sein Leben, seine Existenz selbst geworden ist. Ein Leben ohne diesen Beruf, ein Leben ausser demselben ist ihm ein undenkbarer Gedanke, ein sich selbst aufhebender Widerspruch. Thut Gott, was Er zu thun gedroht hat, lässt Er dem Zorne seiner Gerechtigkeit freien Lauf, dass Er das Volk plötzlich vertilget von der Erde, dann ist es auch mit Moseh's Beruf zu Ende, dann hat das Leben keinen Werth mehr für ihn, denn sein Beruf ist sein Leben. Tödtet Jehovah's Zorn das Volk, so tödtet er eben damit auch Moseh, weil er seinen Beruf vernichtet. Da nun aber einerseits Moseh gerecht geblieben ist, als alles Volk in todeswürdige Ungerechtigkeit fiel, und somit Moseh von dem angedrohten allgemeinen Gerichte verschont werden muss; und da andrerseits Moseh sich seinen Beruf nicht selbst, sondern vielmehr Jehovah ihm denselben gegeben hat und somit das Aufgehen seines Lebens in seinen Beruf Gottes Willen und Absichten gemäss war, — so hat sich Jehovah in die Nothwendigkeit gesetzt, das Gericht über das Volk in einer solchen Weise auszuüben, dass zwar das Volk seine verdiente Strafe erhalte, aber doch Moseh's Beruf und Amt, dessen Object das Volk ist, nicht aufgehoben und zerstört wird, weil in diesem Beruf und Amte Moseh's Leben und Seligkeit ist. Das kann aber nur so geschehen, dass von der augenblicklichen und simultanen Ausrichtung der Strafe an allen Schuldigen abgesehen wird; dass die Einzelnen, welche gesündigt haben, successiv der Strafe anheimfallen, das Volk aber, insofern es einen Gattungsbegriff darstellt, erhalten und die Continuität seiner Geschichte gerettet wird. Diese Art der Versöhnung des Widerspruchs rechtfertigt sich auch dadurch, dass das abgefallene Volk noch immer der Same Abrahams ist, welchem die Verheissung gegeben ist, die nicht gebrochen werden kann, und dass in seinen Kindern und Unmündigen schon die Basis für die Fortsetzung der Geschichte vorhanden ist. — Jehovah's Antwort weist demgemäss zunächst Moseh's bedingtes Verlangen als unzulässig ab: „Wer gesündigt hat gegen Mich, den will Ich auslöschen aus meinem Buche“; sie giebt ferner das Zugeständniss, dass die Geschichte Israels nicht abgebrochen werden solle: „Gehe hin, führe das Volk, wohin Ich dir gesagt; mein Engel soll vor dir herziehen“; aber sie beharrt auch auf der Nothwendigkeit der Bestrafung des Frevels: „Aber zur Zeit meiner Heimsuchung will ich heimsuchen (ahnden) ihre Sünde.“

2. „Zur Zeit meiner Heimsuchung will Ich heimsuchen ihre Sünde“ spricht Jehovah. Lässt sich diese Zeit der Heimsuchung, und die Art ihrer Ausrichtung

geschichtlich nachweisen? Wir glauben, allerdings. Sie begann, als (§ 73, 2) zu Kadesch das richterliche Urtheil ausgesprochen wurde über das Volk, dass alle Leiber Derer, die zwanzig Jahr und darüber waren, in der Wüste dahinsterben, und Keiner von ihnen das Land der Verheissung betreten sollte (Num. 14); und sie vollendete sich während der 38 Jahre, die sie ziel- und zwecklos in der Wüste umherirrten. Hier zu Kadesch füllte sich das Maass ihrer Missethat. Am Sinai hatten sie Jehovah, der sie aus Aegypten geführt, verworfen, hatten einen Gott begehrt, wie die Aegypter ihn haben; zu Kadesch verwerfen sie nun auch das Land Jehovah's, das Land der Verheissung und begehren nach Aegypten zurückzukehren (Num. 14, 3).

3. Jehovah hat in Folge der Intercession Moseh's die Continuität der Geschichte von Neuem zugestanden. Moseh soll das Volk nach Kanaan führen, und Jehovah will auch fortan seinen Engel vor ihnen hersenden und die Amoriter vertreiben. Das klingt ebenso wie die Verheissung in Exod. 23, 20—23. Man könnte es als eine einfache Wiederaufnahme dieser Verheissung ansehen, wenn nicht — die ernsten und gewichtigen Worte folgten (23, 3): „Denn Ich will nicht in deiner Mitte hinaufziehen, denn ein halsstarrig Volk bist du, damit Ich dich nicht vertilge unterwegs.“ Von jenem Engel, den Exod. 23 ihnen zum Geleit verspricht, hiess es: „Mein Name ist in ihm“ (שְׁמִי בְקִרְבּוֹ), d. h. er soll der Vermittler und Träger der persönlichen Gegenwart Jehovah's sein; dieser Engel soll Jehovah so repräsentiren, dass in ihm Jehovah's persönliche und wesentliche Gegenwart, welche entblösst von kreatürlicher Verhüllung, in ihrer unmittelbaren, rein göttlichen Existenzform von keiner Kreatur geschaut werden kann (1. Tim. 6, 15. 16), zur Erscheinung komme, in ihm repräsentirt und verbürgt sei (Vgl. Bd. I, § 50, 2). Hier aber erklärt Jehovah, dass Er selbst nicht in ihrer Mitte hinaufziehen wolle. Der Engel also, der sie dennoch führen solle, kann nicht mehr Repräsentant der persönlichen Gegenwart Jehovah's sein; er ist weiter nichts, als was ein Engel seiner eigenen natürlichen Stellung nach ist, ein Bote und Beauftragter Gottes. Jehovah will zur Strafe Israels das שמי בקרבו aus dem Engel zurückziehen. Wird diese Drohung erfüllt, so verliert Israel das, was es vor allen Völkern auszeichnet (Exod. 33, 16), denn dass ein Engel im Auftrage Gottes über einem Volke oder Reiche waltet und dessen Schicksale leitet, ist durchaus nichts so Einziges, dass es allein vom auserwählten Volke Gottes gälte. Eine solche Sendung gehört nicht einmal in das Gebiet des jehovistischen, sondern vielmehr in das des elohistischen Waltens, kann daher auch heidnischen Völkern und Reichen zu Theil werden und ist ihnen zu Theil geworden (Dan. 10, 13. 21; 11, 1). Israels Gemeinwesen hört dann auf, eine Theokratie zu sein, denn der Bestand der Theokratie (§ 46, 1) ist bedingt durch das persönliche Wohnen Gottes unter dem Volke. Die Ankündigung, dass Jehovah nicht mehr in Mitten des Volkes wohnen wolle, wiegt also einer Ankündigung gleich, dass die Theokratie aufgehoben sein solle; — ob zeitweilig oder für immer, ob mit der Geltung der Suspension oder der Abolition, kann im Zusammenhange der Gottesrede kaum zweifelhaft sein. Da nicht das Volk als solches, sondern nur Einzelne aus ihm, dem Gerichte anheimfallen sollen und da unterdessen die äussere Entwicklung der Dinge ihren Fortgang haben soll, so kann nur eine Suspension gemeint sein, die so lange gilt, bis alle Einzelnen des gegenwärtigen Volksbestandes durch das Gericht hinweggethan sind und unterdess aus ihren Kindern ein neues Geschlecht herangewachsen ist, das am Abfall nicht betheiligt gewesen ist. Das ist es, was Israel zu erwarten hat, wenn es bei diesem Urtheile Gottes sein Bewenden hat. Darum trauert und klagt auch Israel so sehr über dieser bösen Rede. Aber wir werden

bald sehen, dass es der unermüdlichen Fürbitte Moseh's gelingt, der vergebenden Gnade Gottes noch ein andres, milderes Urtheil abzuringen.

Wir haben schon früher (Bd. I, § 50, 2) darauf hingewiesen, dass Exod. 23, 20 ff. vgl. mit Exod. 32, 34 völlig unverträglich ist mit der Hypothese, dass der Maleach-Jehovah nicht bloss Repräsentant, Vermittler und Träger der persönlichen Gegenwart Jehovah's, sondern diese selbst, nämlich der Logos, die zweite Person der Trinität sei. Denn dort wie hier nennt Jehovah diesen Engel מַלְאָכִי „meinen Engel", = מַלְאָכוֹ יְהוָה, und dort wird ihm dieselbe Aufgabe gestellt wie hier (33, 2) nur mit dem allerdings für andere Beziehungen höchst gewichtigen Unterschiede, dass dort Jehovah's Name in ihm ist, hier nicht mehr. Dagegen polemisirt nun Hengstenberg (Christol. 2. A. I, 139): „Die Drohung des HErrn wird unverständlich, der Schmerz des Volkes unbegreiflich, wenn man unter dem Engel in K. 23 einen gewöhnlichen Engel versteht", — (als wenn wir uns unter ihm bloss einen gewöhnlichen Engel und weiter nichts dächten; es war ein gewöhnlicher Engel, aber mit dem Ungewöhnlichen, dass שֵׁם יְהוָה בְּקִרְבּוֹ war). „Alles dagegen wird klar und begreiflich, wenn man erkennt, dass in K. 23 von dem Engel des Herrn schlechthin die Rede ist, dem durch Einheit des Wesens mit ihm verbundenen, der, weil der Name Gottes in ihm, ebenso energisch wie in der Bestrafung auch in der Heilsspendung ist; dagegen K. 32, 34 von einem niedern Engel, der dem höchsten Offenbarer Gottes als sein Begleiter und Sendbote beigeordnet ist, im Buche Daniel unter dem Namen Gabriel erscheinend, wie der Engel des Herrn unter dem Namen Michael." Also Alles wird klar und begreiflich? ... Auch das מַלְאָכִי in K. 32, 34? ... Hengstenberg antwortet kühnlich: Ja, auch dies! und bringt trotz Hofmanns schlagender Zurechtweisung (Schriftbew. I, 156 f.) die unbeschreiblich schwache und handgreiflich nichtige Hypothese von einem Maleach des Maleach von Neuem wieder vor: „Ex. 32, 34, nachdem Israel sich durch den Kälberdienst versündigt hatte, sagt sein bisheriger Führer Jehovah = der Engel Jehovah's, er wolle sie nicht ferner selbst führen." Also für „Jehovah", den Führer Israels, können wir ohne Weiteres auch setzen „Maleach Jehovah". Gut! Nun spricht aber auch in Exod. 23, 20 ff. Niemand anders als der bisherige Führer Jehovah = der Engel Jehovah's: Siehe Ich sende einen Engel vor dir her etc., und der zu Sendende ist ein Engel, von dem ausgesagt wird: שם יהוה בקרבו; — folglich ist auch, so schliessen wir aus den Voraussetzungen Hengstenberg's, dieser Engel, in dem Jehovah's Name wohnt, der Maleach des Maleach-Jehovah, folglich haben wir zwei λόγοι in der Gottheit, zwei unerschaffene Offenbarer Gottes, „denn nur Dem kann der Name Gottes einwohnen, der mit ihm ursprünglich eines Wesens ist", folglich müssen wir in unserer Dogmatik den Locus von der Dreieinigkeit streichen, und statt seiner einen Artikel von der Viereinigkeit Gottes formuliren! — Auch mit dem Verhältnisse Gabriel's zu Michael in Buche Daniel steht die Sache ganz anders, als Hengstenberg sie darstellt; worauf wir hier aber noch nicht einzugehen haben.

4. Von vielen Kritikern wird der Ohel-Moëd, den Moseh jetzt ausserhalb des Lagers aufschlägt, mit dem gleichbenannten Heiligthum, welches nach dem dem Moseh auf dem Berge gezeigten Vorbilde von Bezaleel und Oholiab später verfertigt wurde, identificirt, und darauf die Annahme gegründet, dass in unsere Urkunde zwei verschiedene, einander widersprechende Sagen über die Erbauung der Stiftshütte aufgenommen seien. Vgl. dagegen Ranke II. 61.

§ 52. (Exod. 33, 12—35, 3). — Soviel also hat Moseh schon durch seine Fürbitte errungen, dass der Bund nicht abgethan, sondern nur

suspendirt werden soll, dass (zwar nicht ein Engel, in welchem Jehovah's Name ist, aber doch) ein Engel, also wenigstens ein Bote aus der Himmelswelt, das Volk nach Kanaan geleiten und dort die Kanaaniter vor ihnen her vertreiben solle. Aber mit dieser Errungenschaft begnügt sich Moseh nicht. Er besteht auf der Bitte, dass der Bund vollständig wiederhergestellt werde, dass wiederum, wie vordem, Jehovah's Angesicht, d. h. Er selbst in dem Engel, in dem sein Name ist (§ 51, 3), die Geleitung des Volkes übernehmen und in seiner Mitte wohnen möge. Auch dies wird ihm nun gewährt. Dadurch kühn gemacht, begehrt Moseh, — zur Versiegelung der Zusage, zur Bürgschaft, dass er Gnade gefunden vor Jehovah und zur Vervollständigung seines Mittlerberufes, — Jehovah's Herrlichkeit, d. i. sein Angesicht, wie es an sich ist, unverhüllt, ohne den Schleier der Wolke, ohne Vermittelung eines Engels, zu schauen. Er hat verlangt, was kein sterbliches Auge zu sehen vermag, darum kann seine Bitte nicht erhört werden, aber so viel er ertragen kann, soll er schauen und erfahren: „Ich will alle meine Güte (טוּבִי) vorübergehen lassen vor dir, und will predigen den Namen Jehovah's vor dir.“ Zu dem Zwecke soll Moseh am nächsten Morgen auf die Spitze des Berges steigen und dort in eine Kluft des Felsens sich stellen. Dort will Jehovah seine Herrlichkeit vor ihm vorbeigehen lassen, und seine Hand über ihn halten, bis die Erscheinung vorübergegangen. Dann soll er ihren Spuren nachsehen dürfen, um noch einen Abglanz der schon entrückten Majestät in sein Auge aufzunehmen [1]). In dieser Gottesoffenbarung ohne Gleichen liegt für Moseh eine Bürgschaft für den Erfolg seiner mittlerischen Intercession, eine neue Versiegelung und Steigerung seines Mittlerthums auf Grund der Willigkeit Jehovah's zur vollen Wiederherstellung des Bundes. An sie soll sich daher auch die Erneuerung der Bundesurkunde als einer Bürgschaft des wiederhergestellten Bundes für das Volk anschliessen, und Moseh erhält den Befehl, zwei Tafeln, gleich den vorigen, zu hauen und mit auf den Berg zu bringen [2]). Mit ihnen ausgerüstet begiebt er sich dann am nächsten Morgen zu der ihm bezeichneten Stätte des Berges. In der Wolke fährt Jehovah hinab und stellt sich neben ihn. Mit leiblichen Augen das unverhüllte Angesicht Gottes unmittelbar zu schauen hatte er begehrt; aber nur im Spiegel des Wortes, mit dem innern geistigen Auge des Glaubens, vermag der Mensch das Wesen Gottes, dessen nach Aussen gekehrte Seite sein Angesicht heisst, zu schauen und zu erkennen. Im Worte giebt ihm daher Jehovah sein Wesen zu erkennen, aber in einem Worte von solchem Umfange, von solcher Tiefe und Fülle, wie es bisher noch in keines Menschen Ohr gekommen war. Indem Er vor Moseh vorüberging, verkündigt Er ihm,

wer und wie Er ist: „Jehovah, Jehovah, ein barmherziger und gnädiger Gott, langsam von Zorn, reich an Gnade und Treue, der Tausenden Gnade bewahrt, der Missethat, Uebertretung und Sünde vergiebt, aber auch Sünde behält und die Missethat der Väter heimsucht an den Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Glied.“ Da neigte sich Moseh eilend zur Erde und betete an [1]). Was ihm hier verkündet wurde, war eine weit tiefere, vollere und umfassendere Erklärung des Namens Jehovah, ein Commentar zu den Worten: „Ich bin, der ich bin“ (Exod. 3, 14), mit welchen Er vordem zuerst ein tieferes Verständniss dieses Namens seinem Knechte und durch ihn seinem Volke eröffnet hatte (§ 12, 6). Sie war hier ganz am Platze, denn was sie in Worten aussprach, bewährte sich auch sogleich in der gnadenvollen That der Wiederherstellung des Bundes. Zu diesem Behufe wiederholt Jehovah in den wesentlichsten Grundzügen den Inhalt der frühern Bundesverheissungen (Ex. 23, 20 ff.) und Bundesfordrungen (Ex. 21, 1—23, 19) im Bundesbuche; befiehlt Moseh auch diese Worte als Grundlage der Erneuerung des Bundes aufzuzeichnen, und schrieb selbst auf die von Moseh mitgebrachten Tafeln dieselben zehn Worte, welche auf den ersten Tafeln gestanden hatten [2]). Wiederum verweilte Moseh 40 Tage und Nächte bei Jehovah auf dem Berge, und als er hinabstieg, glänzte, ihm selbst noch unbewusst, die Haut seines Angesichtes. Es war der Abglanz dessen, was Moseh auf dem Berge von der Herrlichkeit Jehovah's geschaut hatte. Aharon und die Fürsten der Gemeinde, die es sahen, fürchteten sich, ihm zu nahen. Aber erst nachdem er ihnen Alles, was Jehovah mit ihm geredet, verkündet und befohlen hatte, legte er auf sein Angesicht eine Decke, die er abthat, wenn er hineinging vor Jehovah (in das Zelt der Zusammenkunft, § 51, 4), und wieder anlegte, wenn er ins Lager zurückkehrte [3]).

1. Was begehrte Moseh zu schauen? und wie kam er jetzt zu diesem Begehr? — Soviel steht von vornherein fest, er begehrte zu schauen und zu erfahren, was er bisher noch nicht geschaut und erfahren hat. Es muss also mehr sein, als was Ex. 33, 11 ausgesagt ist: „Jehovah redete mit ihm, von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann redet mit seinem Freunde.“ Und so wenig ihm auch von seiner Bitte gewährt werden konnte, so muss doch auch dies Wenige alles bisherige Schauen Gottes überstiegen haben. Und da es etwas so Ausserordentliches war, dass Moseh es nur einmal in seinem Leben schaute, so muss es auch das übersteigen, was Num. 12, 8 als die stetige Form des Verkehrs zwischen Moseh und Jehovah prädicirt: „Von Mund zu Mund rede Ich zu ihm, und lasse ihn schauen, nicht in Bildern (Gesichten und Träumen Vs. 6), sondern die Gestalt Jehovah's (תְּמוּנַת יְהוָה) erblicket er.“ Moseh nennt das, was er zu sehen begehrt, die Herrlichkeit Jehovah's (כְּבוֹד יְהוָה Vs. 18); ebenso nennt Jehovah selbst es Vs. 22: כְּבֹדִי, Vs. 19: „alle meine Güte“ (כָּל־טוּבִי) und Vs. 20: „mein Angesicht“ (פָּנַי). Da nun die Herrlichkeit des HErrn auch in der Wolken- und Feuersäule (§ 28, 3) wohnte, und da der Engel des HErrn, der in diesem Symbol vor Israel herzog,

BS1197 .K965 1853 v.2
Geschichte des Alten Bundes.
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00061 3184